

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO

**LENGUAJE, MUNDO Y CONOCIMIENTO
OBSERVACIONES A LA TEORÍA FIGURATIVA DEL
TRACTATUS LOGICO PHILOSOPHICUS DE LUDWIG
WITTGENSTEIN**

TESIS

**Para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía
con mención en Epistemología**

AUTOR

Álvaro Arturo Revolledo Novoa

Lima – Perú

2014

A la memoria de Augusto Salazar Bondy y Juan Abugattás

Al maestro Antonio Peña Cabrera

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I LA TEORÍA FIGURATIVA. DEL <i>CRÁTILO</i> AL <i>TRACTATUS</i>	13
1.1 Lenguaje y mundo: la figuración como posibilidad del conocimiento	13
1.2 La rectitud de los nombres: naturalistas y convencionalistas	14
1.3 El argumento pictórico: los nombres como pinturas	19
1.4 El <i>Tractatus</i> y la figuración del mundo	22
1.5 La salida mística: más allá del lenguaje	30
 CAPÍTULO II EL <i>TRACTATUS</i> Y LA CRÍTICA LINGÜÍSTICA	 32
2.1 La crítica lingüística de Mauthner y la imposibilidad del conocimiento	34
2.2 La esencia del lenguaje: poesía, metáforas y conocimiento	42
2.3 El concepto de filosofía: Wittgenstein contra Mauthner	47
 CAPÍTULO III <i>El TRACTATUS</i> Y LA METAFÍSICA DEL SILENCIO	 55
3.1 Augusto Salazar Bondy y la interpretación pro metafísica del <i>Tractatus</i>	55
3.2 El argumento biográfico	59
3.3 La tendencia metafísica	65
3.3 La continuidad antimetafísica	68
3.5 El juego de lenguaje metafísico	72
 CAPÍTULO IV <i>TRACTATUS</i> COMO UNA TEORÍA CONTEMPLATIVA	 79
4.1 Juan Abugattás y la crítica a la teoría “contemplativa” en el <i>Tractatus</i>	80
4.2 La teoría del uso en las <i>Philosophische Bemerkungen</i>	90
4.3 El instrumentalismo moderado del <i>Tractatus</i>	93
4.3.1 La proposición como instrumento para medir	96
4.3.2 Las redes teóricas	99
 CONCLUSIONES	 103
BIBLIOGRAFÍA	105

INTRODUCCION

LUDWIG WITTGENSTEIN Y LA NUEVA ANALÍTICA EN SAN MARCOS

Una pregunta básica pero muy difícil de contestar, que aparece continuamente cada vez que iniciamos una investigación, es qué es lo que nos compete como investigadores y sobre todo cuáles deberían ser los rasgos generales que caractericen a nuestra indagación como una investigación filosófica. La advertencia sobre la dificultad de contestarla toma en cuenta la diversidad metodológica que muchos investigadores en filosofía asumen desde ópticas y justificaciones diferentes, como las tradiciones de investigación a las que pertenecen, los problemas filosóficos a investigar, los mismos filósofos a estudiar, ni qué decir de la historicidad relativa tanto al problema investigado como a la época en que vivieron los filósofos y redactaron sus obras. Todo este universo indicado muy brevemente nos señala ya una posible ruta de respuesta: cada investigador perfila un método según su propia búsqueda, y de acuerdo a los resultados que espera alcanzar. Lo que quiero decir es que no existe una obediencia tal a un método en particular que, obligados supuestamente a su estricto cumplimiento, nos impida descubrir cualesquiera otras posibilidades en otros métodos. Esto significa que, aunque comprometidos con una metodología según nuestro abordaje y la problemática en ciernes, nos es lícito apostar por una especie de pluralismo metodológico en que sepamos elegir qué aspectos formales de métodos distintos nos resultarán mejores para nuestros fines.

Fue bajo esta presunción que empecé a indagar, en mi búsqueda bibliográfica por autores locales, por publicaciones realizadas en la Universidad de San Marcos que tuvieran un relativo interés por la obra de Ludwig Wittgenstein. Pero no pretendía sino revisar alguno que otro artículo con el fin de agregar notas a mi

ensayo original sobre el concepto de mundo en el *Tractatus* cuando descubrí que aquella búsqueda complementaria por los artículos publicados sobre Wittgenstein en San Marcos debía cobrar mayor protagonismo. Fue en ese momento, casi sin darme cuenta, que mis antiguas preguntas sobre cómo acercarme a tópicos de filosofía en el Perú cobraron sentido. Experimenté entonces que mi orientación metodológica hacia el análisis conceptual debía vincularse con la reflexión sobre la situación en que tales conceptos se desarrollaron, que la reconstrucción racional debía ir de la mano con el trasfondo compuesto por la tradición filosófica desde la cual uno realizaba sus investigaciones.

Desde luego, aunque concediera una mayor presencia a ese trasfondo desde el cual escribía, nunca pensé concentrarme en él de manera independiente. En parte, porque mi investigación consistía propiamente en una indagación que se concentraba en el análisis de algunos conceptos claves en la obra temprana de Wittgenstein, en parte porque partí del supuesto de que la elaboración de dicho trasfondo tomaría otras tareas no previstas y que podría con lo mismo distraerme de mi objetivo principal.

Sin embargo, han transcurrido aproximadamente cinco años desde que empecé a interesarme por la obra de Wittgenstein, indagando a la vez por los trabajos publicados sobre Wittgenstein en San Marcos. Mi investigación, desde entonces, ha ido cambiando de dirección, y fue en ese trayecto que cobró sentido. Al acercarme a las investigaciones publicadas por algunos profesores sanmarquinos, lo primero que noté fue que mi trabajo filosófico aparecía como el resultado del retorno de ideas y problemas desde los interlocutores de nuestra tradición filosófica. Pero lo más importante, que mi investigación se desarrollaba no como una indagación ensimismada de tópicos abstractos, sino en un interesante diálogo con nuestros maestros. Fue igualmente desde esa nueva óptica, que entendí cuáles podrían ser los alcances de mi investigación, y con quiénes verdaderamente estaba discutiendo.

Por cierto, todo esto que narro aquí no resulta ningún descubrimiento en general, pero sí de modo personal, que es, después de todo, el que más importa.

Decidí entonces dirigir mi investigación hacia un punto medio en que se combinaban la preferencia de algunos rasgos de la analítica conceptual con el renovado interés por el estudio de las ideas filosóficas en San Marcos. Un rasgo que juega a favor de esta metodología es que evita lo que David Sobrevilla ha fraseado como “anatotismo bibliográfico”, el hecho de no mencionar los resultados de las investigaciones de algunos otros colegas locales en materia semejante a la que otros posteriormente se ven interesados (Cf. Sobrevilla 1996, p. 363). Este es un vicio intelectual que modela un estilo recurrente en que aparecen investigadores ensimismados que alucinan empezar desde la nada, filosofando retirados en su torre de marfil.

En San Marcos, una modalidad no poco frecuente desde la que se desarrolló la actividad filosófica estuvo comprometida con la recepción crítica de problemas y tradiciones de discusión heredados de la filosofía occidental. Particularmente en el Siglo XX, varias escuelas y corrientes filosóficas fueron discutidas creativamente por profesores sanmarquinos, como ocurrió con el bergsonismo enseñado por Deustua y continuado por Iberico en una etapa de juventud¹.

Pero la tradición filosófica que nos interesa rescatar corresponde al acercamiento y abordaje de algunos problemas y métodos de raigambre analítica heredados del pensamiento anglosajón que surgieron aproximadamente hacia los años sesenta principalmente por la obra de maestros sanmarquinos como Francisco Miró Quesada Cantuarias y Augusto Salazar Bondy (Cf. Sobrevilla 1996, p. 70). Las investigaciones del primero giraron sobre todo en torno a la lógica y los métodos lógicos, así como en una teoría de la razón ligada a una investigación metateórica (Cf. Miró Quesada C. 1963), mientras que el segundo, ya en su etapa de madurez intelectual, se dedicó a la evaluación de técnicas de análisis filosóficos más rigurosos y la aplicación de procedimientos analíticos en la definición conceptual de categorías éticas, políticas y antropológicas (Cf. Miró

¹ Etapa que Sobrevilla reconoce bajo la denominación *la reacción espiritualista*. Cf. Sobrevilla 1996, 45-49.

Quesada C. 1974, pp. 131-134)². El propio Salazar Bondy describe la tendencia analítica como uno de los rasgos del filosofar actual considerando

La cada vez más clara influencia del pensamiento riguroso y crítico, propicio a la difusión de los estudios de lógica, semiótica, epistemología y axiología analítica, en consonancia con el avance de la ciencia y la percepción de su inexcusable papel en el desarrollo, lo cual, coincidentemente permite un primer contacto serio y profundo con las principales corrientes del pensamiento científico y del filosofar angloamericano (Salazar Bondy 1985, p. 59).

Es desde tal perspectiva analítica que la presente investigación considera relevante un estudio del pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein que permita a su vez una reconstrucción crítica de la asimilación del pensamiento wittgensteiniano en San Marcos a través de la lectura y discusión de algunas de las interpretaciones sostenidas. Dicha perspectiva de investigación permitiría contribuir con la historiografía de aquella tradición analítica que, como en el caso de las investigaciones que Salazar Bondy realizara en torno a la obra de Wittgenstein³, constituirían una valiosa herramienta para evaluar parte de las discusiones filosóficas que entonces se desplegaron y que perfilaron el posterior desarrollo de algunas importantes investigaciones filosóficas en nuestra universidad⁴.

² Sobre la metodología analítica en la precisión de conceptos filosóficos, puede verse *Entre Escila y Caribdis*, en Salazar Bondy 1969, reeditado en Salazar Bondy 1985 (tercera edición), y su aplicación a categorías éticas y axiológicas, su libro de ensayos *Para una filosofía del valor*, en Salazar Bondy 1971, reeditado en Salazar Bondy 2010.

³ Como lo indica Jesús Navarro Reyes, el *Tractatus* constituye una de las influencias determinantes en la deriva de Salazar Bondy hacia la filosofía analítica. Cf. "La axiología de Augusto Salazar Bondy", en Salazar Bondy 2010, pp. 17-18.

⁴ Me refiero en particular a la tesis de bachiller en filosofía de Juan Abugattás Abugattás del año 1972, titulada *El concepto de análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein*. También considero en este grupo a la tesis de licenciado en filosofía de José Carlos Ballón Vargas, bajo el título *Wittgenstein y la teoría del conocimiento* de 1983. Posteriormente, otras tesis han mantenido el interés sobre la filosofía de Wittgenstein en San Marcos, como la tesis de Fiorella Rodrich, *Lenguaje, lógica y mundo: las fuentes del sentido en el Tractatus Logico Philosophicus* de 2008; la tesis de José Antonio Tejada, *La noción de lo místico y la posibilidad de la asunción de una metafísica no doctrinaria en el Tractatus Logico Philosophicus de Wittgenstein* de 2010, y la tesis de Javier Hernández, *Diferencias y similitudes entre el primer Wittgenstein y el primer Heidegger a partir del concepto de mundo* de 2011. Sin embargo, un rasgo común entre dichas investigaciones es que no presentan ninguna discusión entre sí, aún cuando varios de los tópicos investigados sean semejantes.

Pero la razón más importante del presente enfoque es señalar la posibilidad de algún tipo de continuidad ocurrida en el propio estudio del filosofar wittgensteiniano, como un sentido novedoso de la propia analítica, especialmente a partir del estudio del Wittgenstein tardío. Mi sugerencia refiere a dos pensadores sanmarquinos que habrían modelado una “nueva analítica”, justamente a contrapelo de las asunciones recurrentes que definían la analítica bajo los términos de un positivismo reductivo, entendiéndola así como una posición filosófica contraria a la metafísica. Es bajo esta sospecha que sugiero una continuidad filosófica entre las contribuciones de los maestros Augusto Salazar Bondy y Juan Abugattás a propósito de sus lecturas sobre Wittgenstein, las mismas que ofrecieron una concepción particular del método analítico y del concepto de metafísica. De esa forma, la propuesta de nuestra indagación ha sido la de considerar los aportes de estos dos filósofos peruanos en la misma dirección de aquellos filósofos contemporáneos que abrazaron un interés por una analítica renovada, principalmente, porque se veían libres de ciertos prejuicios positivistas contra la metafísica⁵.

La ruta de esta “nueva filosofía analítica” traza una continuidad entre Salazar Bondy y Abugattás con filósofos como Strawson y Tugendhat, quienes conciben una filosofía analítica que no teme en incluir a las preocupaciones metafísicas como parte de sus investigaciones y análisis, razón por la que comprenden una reformulación de la propia metafísica en contra de una metafísica tradicional⁶. Pero además de estos rasgos, un aspecto que cuenta desde esta nueva

⁵ Abugattás considera que muchos filósofos sufren de una castración del pensamiento filosófico “A juzgar por la vergüenza con que se rechaza el tratamiento de los problemas que se llama «metafísicos»” (Abugattás 1972, p. 44). Contrariamente a esa moda filosófica, Abugattás considera que una filosofía despojada de tal trasfondo metafísico es un ejercicio sin sentido: “Y es que la filosofía, despojada del *pathos* religioso o, si se quiere, metafísico, que constantemente lo ha animado, no puede diferenciarse de las ingeniosas triquiñuelas de un saltimbanqui” (Abugattás 1972, p. 45). Para Abugattás, el propio Wittgenstein tuvo como punto de partida de su pensamiento el problema de la metafísica, aspecto que caracterizaría a todo filosofar auténtico. Cf. Abugattás 1972, p. 46.

⁶ En palabras de Tugendhat, “Solo cuando el análisis del lenguaje tenga en cuenta las preguntas que subyacen a las palabras de la metafísica y que las han motivado, puede llegar a ser efectivamente productiva la crítica a ellas, productiva tanto para las criticadas como para los críticos” (Tugendhat 1997, p. 26).

perspectiva analítica en particular es que el curso de nuestras indagaciones filosóficas no debe apartarnos de los asuntos más relevantes para la vida humana, aquellos tópicos que, siguiendo a Wittgenstein, para Salazar Bondy tienen que ver con una metafísica ligada a los asuntos humanos comprometidos con la ética y el sentido del mundo, y que para Abugattás, desde ese trasfondo metafísico que opera en todo filosofar auténtico hasta la valoración de formas de vida alternativas, obedecen a una búsqueda personal de cómo conducirnos de acuerdo a una vida examinada.

Habiendo presentado cuál es el trasfondo y la motivación de la presente investigación, nos queda señalar a continuación algunos aspectos ligados a la problemática a discutir junto con los objetivos que se pretenden conseguir. Dicho de forma general, el problema que nos planteamos en esta investigación es aquel relativo a cómo el lenguaje puede dar cuenta del mundo en términos representacionales desde una teoría figurativa del significado. Con el ánimo de establecer una evaluación de las posibilidades de una teoría figurativa, una de nuestras principales preocupaciones es revisar el problema en perspectiva, por ello, nuestra propuesta es sugerir una comparación metodológica de dos modelos figurativos: el modelo figurativo que aparece en el diálogo platónico el *Crátilo*, y el modelo desarrollado en el *Tractatus Logico Philosophicus* (en adelante, *Tractatus*). El concepto o la presunción que será objeto de análisis es la idea que sostiene que el lenguaje pinta o figura los objetos o las relaciones de objetos del mundo. Este rasgo figurativo representacional del lenguaje permitirá establecer el vínculo entre dicho diálogo platónico y el *Tractatus*, sumando el aspecto que considera que hay *formas* (la forma de los nombres o la forma lógica) que permiten la correspondencia entre el lenguaje y el mundo desde sus elementos primitivos.

Otro aspecto que nos interesa desarrollar en la presente investigación consiste en sostener que la teoría figurativa del *Tractatus* responde a las críticas de Fritz Mauthner a la propia posibilidad del conocimiento del mundo a través del lenguaje. Dicho brevemente, el planteamiento de Mauthner recogido en sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, sostiene la imposibilidad del conocimiento en función de

la propia naturaleza del lenguaje. Entiende Mauthner que el lenguaje se reduce a metáforas, y que no constituye ningún medio válido para el conocimiento del mundo bajo una empresa científica. Lo que intentaremos demostrar es que Wittgenstein intenta refutar esta posición a través de la perspectiva de *la forma general de la proposición* desarrollada en el *Tractatus*. El abordaje puede ser revisado a partir del concepto de filosofía que conciben tanto Wittgenstein como Mauthner, y las diferentes consecuencias que asumen. Por esa razón, Wittgenstein, en el *Tractatus*, reivindica la posibilidad del conocimiento del mundo mediante un lenguaje figurativo.

Finalmente, la investigación pretende como discusión de fondo, someter a examen las interpretaciones del *Tractatus* desarrolladas por los dos filósofos peruanos que conformarían esta *nueva analítica*: Augusto Salazar Bondy y Juan Abugattás. La discusión con Salazar Bondy girará en torno a dos ensayos de su autoría que interpretan al *Tractatus* bajo una tendencia pro metafísica, que, sin embargo, no resuelven la tensión metafísica-antimetafísica sugerida por la obra. Contrariamente a Salazar Bondy, sostenemos en esta tesis que es posible defender una interpretación antimetafísica como una continuidad en la obra de Wittgenstein. Por otro lado, mi discusión con Abugattás girará a propósito de dos observaciones centrales a su interpretación de la teoría figurativa del *Tractatus*: demostrar que dicha teoría del significado no es, como pretende Abugattás, una mera teoría contemplativa, y que la teoría del significado de las *Observaciones Filosóficas* (*Philosophische Bemerkungen*), a diferencia de lo que sostiene Abugattás, aun mantiene intacta la perspectiva del *Tractatus* respecto de cómo el lenguaje puede permitirnos conocer el mundo. De ese modo, la teoría figurativa quedaría fuera del alcance de la crítica inmanente de la teoría del uso.

De manera esquemática, la presente investigación en torno a la teoría figurativa del *Tractatus*, pretende responder a las siguientes interrogantes

1. ¿Qué es una teoría figurativa?
2. ¿Para qué requerimos una teoría figurativa?
3. ¿Qué aspectos quedan fuera de una teoría figurativa?

4. ¿La teoría figurativa queda anulada por la teoría del uso?

Para responder a las mismas, la investigación se ha dividido en cuatro capítulos. En resumen, para responder a la pregunta 1, nuestro objetivo es explicar la teoría figurativa del *Tractatus* haciendo una comparación con la teoría figurativa del *Crátilo* platónico. La pregunta 2, es contestada explicando que la teoría figurativa del *Tractatus* se sostiene como una crítica al enfoque de Fritz Mauthner, quien negaba las posibilidades del conocimiento. La pregunta 3, intenta señalar que la teoría figurativa del *Tractatus* deja fuera todo lo relacionado con lo místico, o lo que solo puede mostrarse pero no decirse, y abre la discusión sobre la interpretación metafísica de la obra, por lo que intentaremos responderla discutiendo la salida ofrecida por Salazar Bondy. La última, la pregunta 4, sugiere que hay una oposición entre la teoría figurativa del *Tractatus* y la teoría del uso, por ello, discutiremos la interpretación de Abugattás, quien sugiere que la obra posterior de Wittgenstein abandona la empresa iniciada por el *Tractatus*, comprometida con el conocimiento a través de una teoría figurativa. Nuestro objetivo será discutir los alcances de dicha interpretación, buscando demostrar que la teoría figurativa del *Tractatus* queda fuera del alcance de la crítica planteada por Abugattás desde la teoría del uso.

La presente investigación tiene los siguientes objetivos:

1. Establecer las relaciones entre el *Crátilo* y el *Tractatus* a propósito de la teoría figurativa del significado, evaluando sus alcances y posibilidades.
2. Demostrar que la teoría figurativa del *Tractatus* se sostiene como una crítica a la posición de Fritz Mauthner sobre el lenguaje y el conocimiento del mundo.
3. Demostrar que la interpretación pro metafísica del *Tractatus* planteada por Augusto Salazar Bondy no resuelve la tensión metafísica-antimetafísica en dicha obra.
4. Demostrar que la teoría figurativa del *Tractatus*, a pesar de la interpretación de Juan Abugattás como una teoría contemplativa, queda fuera del alcance de la crítica immanente de la teoría del uso.

CAPÍTULO I LA TEORÍA FIGURATIVA. DEL *CRÁTILO* AL *TRACTATUS*

1.6 Lenguaje y mundo: la figuración como posibilidad del conocimiento

Una dificultad clásica en la historia de la filosofía occidental relativa al lenguaje es qué podemos hacer con él, en el plano del conocimiento, para dar cuenta del mundo. Esto supone cuando menos dos respuestas: si la primera sostiene que, en efecto, es posible conocer el mundo de las cosas desde el lenguaje, imaginará algún tipo de conexión especial entre los dos, como algo que comparten a nivel estructural y que hace posible dicha relación; si la respuesta es negativa, es decir, que el lenguaje no puede ayudarnos a conocer el mundo, la salida ha sido sugerir alguna modalidad alternativa en que se trate de dar cuenta del mundo más allá de las palabras. Desde luego, existen otras posibles respuestas, y una tercera no poco conocida es la que sencillamente defendería que el lenguaje, sea cual fuere, no tiene la capacidad del dar cuenta del mundo, razón por la cual, incluso la misma empresa de conocer la realidad debería ser abandonada. En este capítulo voy a concentrarme únicamente en una de las respuestas sugeridas, vale decir, la primera, y solo de manera complementaria de las otras dos.

El título de este capítulo pretende, al unir estas dos obras filosóficas, discutir el problema relativo a cómo el lenguaje puede dar cuenta del mundo en términos representacionales desde una teoría figurativa del significado. En primer lugar, el giro de la discusión estará centrado en algunos de los problemas que presenta el diálogo platónico el *Crátilo*, considerando dos aspectos centrales: i) cómo es que, aparentemente, del conocimiento de la naturaleza del lenguaje saltamos al conocimiento de la naturaleza de la realidad; y ii) hasta qué punto el lenguaje no

sería más bien un obstáculo, a la manera de un disfraz que oculta la realidad en vez de ser un vehículo que nos permitiría conocerla. Pero el concepto o la presunción que será objeto de análisis es la idea que sostiene que el lenguaje pinta o figura los objetos del mundo. Este rasgo figurativo representacional del lenguaje permitirá establecer el vínculo entre dicho diálogo platónico y el *Tractatus Logico Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, sumando el aspecto que considera que hay *formas* (la forma de los nombres o la forma lógica) que permiten la correspondencia entre el lenguaje y el mundo desde sus elementos primitivos.

1.2 La rectitud de los nombres: naturalistas y convencionalistas

La lectura del *Crátilo* nos lo presenta como un diálogo en que sus tres interlocutores, Hermógenes, Crátilo y Sócrates discuten un mismo problema que presentará dos tesis en conflicto: ¿los nombres son correctos respecto de las cosas que nombran de manera natural o la corrección de los nombres dependerá de la convención y la costumbre de quienes los usan? En esta disputa, la tesis naturalista con la que empieza el diálogo es defendida por Crátilo, quien afirmará que, independientemente del idioma, hay una rectitud natural de las denominaciones la misma para todos. La posición de Hermógenes sostiene el punto de vista según el cual los nombres se fijan según el uso y la costumbre, y que allí radica su rectitud. Aparentemente, ambos puntos de vista son insalvables. Donde se afirma uno, se niega el otro, y viceversa.

La afirmación con la que, a modo de queja, Hermógenes invita a Sócrates a participar de la discusión y en la que expresa la posición de Crátilo se presenta así:

Hermógenes: Crátilo afirma, Sócrates, que existe por naturaleza una rectitud de la denominación para cada una de las cosas, y que ésta no es una denominación que algunos dan —una vez han acordado darla, aplicando un elemento de su propio idioma— sino que existe una rectitud natural de las denominaciones, la misma para todos, tanto griegos como bárbaros. Yo le pregunto entonces si 'Crátilo' es en verdad su nombre o no; él está de acuerdo que sí. “¿Qué nombre le corresponde a

Sócrates” –dije yo. “Sócrates” –dijo él. “Por tanto, ¿no le corresponde también a cada uno de todos los demás hombres el nombre con el que llamamos a cada uno?”
 “A ti sí que no te corresponde el nombre de ‘Hermógenes’ –dijo él –ni aunque todos los hombres te llamen así” (*Crátilo*, 383 a-b).

Del pasaje citado se pueden ya señalar algunas consecuencias importantes que se presentan en la discusión, de manera particular, comprometidas con la tesis naturalista. De manera esquemática, estas serían:

- i) Dada la relación entre nombres y cosas nombradas, la rectitud (*orthóthēs*) de cada nombre (*ónoma*) va acompañada de la idea de cómo a través de los nombres decimos algo verdadero del mundo.
- ii) Dicha rectitud, de cada nombre para cada cosa, se sostiene bajo el supuesto de una correlación entre elementos primitivos de nombres a cosas (las letras y sílabas imitarían la esencia de cada cosa).
- iii) Si asumimos que, independientemente del idioma que se trate, los nombres “significan” (pintan, imitan) cosas, entonces la universalidad de los significados se sostendría si sabemos que tratan de una misma referencia (la realidad tal cual es).
- iv) En vista de que la rectitud de los nombres no ocurre por el acuerdo al interior de una comunidad lingüística particular, se ha esquivado las consecuencias del relativismo cultural, a saber: cada cultura a través de su propia lengua constituye arbitrariamente la relación de nombres y cosas según los acuerdos a los que lleguen. Así, la verdad de lo que se diga sobre el mundo ya estaría fijada por el propio acuerdo en cada cultura.
- v) Con el ejemplo de la “incorrección” del nombre del propio Hermógenes⁷, se deja en claro que el que una comunidad lingüística emplee una denominación para hablar de una cosa, eso

⁷ El nombre ‘Hermógenes’ proviene de Hermes, dios del comercio y la ganancia, pero Hermógenes era pobre.

no significa que expresen el ser de esa cosa verdaderamente. El significado de los nombres no dependería del uso.

Como se dijo al inicio, la relación entre el lenguaje y la realidad que nos importa es aquélla en la cual sepamos que usando el lenguaje podemos decir cosas verdaderas del mundo. En la afirmación i) se supone que la rectitud de los nombres produce tal *lógos* verdadero. En la afirmación ii), se sugiere aquella condición de la rectitud de los nombres, a través de una correlación isomórfica entre primitivos y estructuras. La afirmación iii) defendería la objetividad de los significados más allá de cualquier idioma, asumiendo la tesis ontológica del realismo, que pondera la existencia de un mundo independiente y que es cognoscible objetivamente. Las afirmaciones iv) y v) son consecuencias de las tres primeras y discuten la veracidad de la tesis convencionalista de la rectitud por el acuerdo y los significados por el uso defendida por Hermógenes. Así expone su punto de vista:

Hermógenes: Yo por mi parte, Sócrates, ya he conversado sobre esto frecuentemente con él [con Crátilo] y con muchos otros, y no se me puede convencer de que haya alguna otra rectitud de la denominación que no provenga de la convención y del acuerdo. Pues a mí me parece que la denominación que alguien le pone a algo, ésa es la correcta; y si alguien a su vez la cambia por otra y ya no usa aquélla, la posterior no es menos correcta que la anterior; así como nosotros les cambiamos el nombre a los sirvientes, y el nombre cambiado no es menos correcto que el anteriormente dado. Pues por naturaleza no se ha producido ninguna denominación para cosa alguna, sino por convenio y por costumbre de quienes han creado esa costumbre y utilizan esa denominación (*Crátilo*, 384 d).

La tesis original de Hermógenes no solo plantea la rectitud de los nombres según el acuerdo (*homología*), la convención (*synthékē*), el convenio (*nómos*) y la costumbre (*éthos*) sino que abraza un relativismo radical en que las cosas no son sino para cada quien tal y como le parece que son sin ningún punto estable, que, como advierte Sócrates, tiene una clarísima deuda con el *homo mensura* de Protágoras (*Crátilo* 385 e). Esta consecuencia ya fue señalada en la afirmación iv) aunque referida al uso colectivo de los nombres al interior de una comunidad

lingüística. Pero la posición original de Hermógenes oscila entre estos dos alcances, particular y colectivo, de relativismo. Presionado por la clásica estrategia con la que Sócrates habitualmente discutía con los sofistas, es decir, la que les obligaba a establecer diferencias entre afirmaciones verdaderas y falsas (*Crátilo*, 385 b), Hermógenes expone este doble relativismo:

Hermógenes: Pues yo al menos, Sócrates, no conozco otra rectitud de la denominación que ésta: yo puedo llamar cada cosa con una denominación que yo he dado, y tú con otra que tú por tu parte has dado. Así veo también que cada una de las ciudades tiene puestas denominaciones de forma particular a veces para las mismas cosas, lo cual ocurre a los griegos en relación con los demás griegos, y a los griegos en relación con los bárbaros (*Crátilo*, 385 e).

Revisemos esto con más detalle. Para entender este asunto llamemos Relativismo 1 al tipo de relativismo particular en que cada uno pone los nombres a su antojo, y Relativismo 2 al tipo de relativismo en que son las comunidades, cada una por separado, las que determinan la corrección de los nombres y sus significados según el acuerdo al interior de cada comunidad. La primera modalidad de relativismo particular sugeriría que si cada quien pone los nombres según su propio parecer, la corrección sería relativa a cada persona en tanto que individuo. Pero podríamos radicalizar esta posición relativista hasta volverla absurda, aun sin recurrir a la distinción de verdadero y falso. Hagamos de cuenta que, en efecto, usamos una denominación distinta cada vez que nos referimos a las cosas mediante nombres. Como es del todo obvio, el solo hecho de emplear nombres para dar cuenta de las cosas presupone que este empleo tiene el propósito de comunicarse con algún otro interlocutor, y no pretendería ser un mero acto adánico de poner nombres a las cosas por primera vez. Si esto es así, la dificultad salta a la vista. Tanto yo como mi interlocutor usamos nombres, pero siguiendo la tesis de Hermógenes, los cambiamos continuamente, y ninguno dejaría de ser correcto. Independientemente de la corrección de tales denominaciones, si las mías o las suyas las serían, ocurriría que cuando yo mencione un nombre para referirme a una cosa, mi interlocutor podría no entender a qué diantres me refiero, salvo que señale el objeto, con todas las limitaciones que eso implicaría (asumir

de plano, que mi interlocutor interpreta que me refiero, en efecto, a un objeto completamente y no solo a una parte de este, o que el objeto al que me refiero se ubica en un espacio determinado, o también, que simplemente estoy hablando de objetos y no de alguna situación o hecho difícilmente localizable). Considerando que no me da la gana de señalar el objeto nombrado, en ese supuesto intercambio con mi interlocutor, tanto lo que él o ella me diga y lo que yo le diga, solo restringiendo el lenguaje al uso de nombres para referirse a las cosas, podría no significar nada. Si tanto yo como mi interlocutor usamos nombres diferentes en todas las nuevas ocasiones en que nos refiramos incluso a los mismos objetos, simplemente no podríamos comunicarnos. En vista de que soy yo quien pone los nombres para las cosas como a mí me parece, los nombres los invento yo mismo, y le ocurre lo mismo a mi interlocutor, razón por la cual, uno y otro estaríamos continuamente usando nuevas denominaciones que desconoceríamos, salvo las propias. Ocurriría entonces que, bajo esta lógica, en el Relativismo 1 no solo nada tendría un nombre correcto sino que prácticamente no nos entenderíamos.

La segunda forma de relativismo colectivo sugiere más bien que compartimos un mínimo con el cual dentro de la comunidad a la que pertenecemos denominamos a las cosas. Esta segunda forma de relativismo anula inmediatamente a la primera, pues no sería cierto que cada quien pone los nombres según su propio criterio y cada vez que así lo quiera, pues para que exista una comunidad, al menos debe existir un conjunto de nombres constantes que conformarían nuestro uso habitual, el mismo que podría ser enseñado y aprendido. Pero como indicamos en la afirmación iv) de nuestro esquema inicial, este Relativismo 2 nos lleva a la consecuencia de que nuestro acuerdo sobre los nombres respecto de las cosas incluye también, supuestamente, la verdad de la corrección, fruto ésta del mero acuerdo entre las partes. La observación es que, aparentemente, dicho acuerdo al interior de cada comunidad, a su vez, podría modificarse no pocas veces, salvando ciertos mínimos para la comunicación, pero eso significaría que la corrección de las denominaciones junto con la verdad que acompaña a las mismas se estaría cambiando con cada nuevo ajuste en los futuros acuerdos. En resumen, lo problemático aquí es que en el Relativismo 2 la

verdad dependería siempre del mismo acuerdo en cada comunidad (relativismo cultural⁸).

1.3. El argumento pictórico: los nombres como pinturas

Tras la crítica y refutación del relativismo manifiesto en la tesis inicial de Hermógenes, Sócrates intentará esta vez convencer a su interlocutor de que hay un modo en que las cosas son según una esencia estable, y que existen por sí mismas tal como son por naturaleza (Cf. *Crátilo* 386 e). En adelante, Sócrates asumirá una defensa de la tesis naturalista de las denominaciones hasta agotar sus posibilidades. Podría reconstruirse el argumento naturalista de Sócrates así (Cf. *Crátilo* 386 e - 390 e):

- a) Si no es verdad que las cosas son y existen para cada uno de modo particular (o para todos de manera igual al mismo tiempo y siempre), entonces las cosas mismas tienen una esencia (*ousía*) estable.
- b) Las acciones son también una especie de lo que es, por tanto, las acciones también se realizan según su propia naturaleza.
- c) Hablar (*légein*) es una acción y hablar correctamente presupone el uso del instrumento naturalmente apropiado para decir las cosas.
- d) Denominar (nombrar) es una parte del hablar, por tanto, denominar es una acción.

⁸ Una salida a esta dificultad es la que sugiere Hilary Putnam. En principio, desde la posición que él denomina “realismo interno” o realismo con “r” minúscula, se puede establecer una diferencia relevante entre el relativismo y la “relatividad conceptual”. Dice Putnam: “Relatividad conceptual suena como «relativismo», pero no tiene ninguna de las implicaciones del relativismo del tipo «no existe ninguna verdad que descubrir... “verdadero” no es más que un nombre para aquello en lo que un grupo de gente puede estar de acuerdo» (Putnam 1994, pp., 61-62). Y concluye: “Nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o la falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente «decidida» por la cultura” (Putnam 1994, p. 64). Desde luego, el planteamiento de Putnam no deja de ser problemático, sobre todo en el aparente rechazo a la tesis de la existencia de un mundo con independencia de nuestras descripciones, como parte de su crítica a lo que él llama “realismo metafísico”. Una muy sugerente observación a la idea de la relatividad conceptual putnamiana es la planteada por Daniel Kalpokas en “Realismo, relatividad conceptual e independencia ontológica”. Cf. Kalpokas 2007, pp. 141-166.

- e) En vista de que denominar es una acción comprometida con el hablar correcto, se infiere que el instrumento del denominar es la denominación (el nombre).
- f) La denominación es un instrumento que enseña a distinguir las cosas según su esencia.
- g) Aquel que enseña usará correctamente la denominación; la usará “bien” (*kalôs*).
- h) Los nombres que usa el que enseña los ha obtenido por ley (*nómos*).
- i) Por ello, el que enseña usando las denominaciones emplea la obra del legislador (*nomotetes*), aquel que es un forjador de palabras, un hacedor de nombres.
- j) El legislador, cuando hace un nombre, mira la forma (*eîdos*).
- k) El legislador sabe poner en los sonidos y en las sílabas la denominación por naturaleza apropiada a cada cosa mirando lo que es el nombre mismo.
- l) El legislador deberá siempre dar a cada cosa la forma del nombre que le conviene (o corresponde).
- m) Aquel que va a utilizar la obra del legislador sabrá juzgarla una vez fabricada. Este es el dialéctico, el que sabe preguntar y responder.
- n) La obra del legislador, la de poner nombres a las cosas, deberá contar con la supervisión del dialéctico, si va a establecer las denominaciones correctas.
- o) En conclusión, Crátilo dice la verdad: los nombres corresponden por naturaleza a las cosas. El artífice de nombres es aquel que mira hacia el nombre que corresponde por naturaleza a cada cosa, y que es capaz de poner su forma en las letras (*grámmata*) y en las sílabas (*syllabás*).

El argumento de Sócrates que acabamos de reconstruir presenta por lo menos un par de aspectos relevantes para nuestra presente discusión: A) Hay, en efecto, una correlación natural de nombres a cosas, en principio, mediante la *forma* de los nombres; B) dicha forma deberá expresarse en los elementos primitivos del nombre. Ciertamente, la correlación de la que hablamos, entre nombres y cosas, requiere de lo afirmado en a), que las cosas tienen una esencia propia. Esto

significa que, los nombres se ajustarían a las cosas desde sus formas a las esencias de estas. Pero algo más se ha indicado en B); a saber, que hay elementos primitivos con que se conectan los nombres con las cosas. Aunque es muy difícil sostener que hay una especie de correspondencia punto por punto entre los nombres y las cosas desde sus primitivos, no cuesta mucho advertir que alguna modalidad de este tipo de isomorfismo está presente. Cuando menos, sabemos ya por la argumentación reconstruida de Sócrates que hay elementos que componen a los nombres. Pero hace falta dar cuenta de un aspecto, del carácter imitativo de los nombres en tanto que pinturas de las cosas. El rasgo imitativo de las denominaciones pone en evidencia que los nombres deben ser semejantes a las cosas, incluso desde sus primitivos. Dice Sócrates:

Sócrates: (...) las denominaciones no llegarían a ser semejantes a ninguna cosa, si primero estas cosas de las que se componen las palabras no tuvieran cierta semejanza con aquellas cosas de las que las denominaciones son imitaciones (*Crátilo*, 434b)

Si tomamos en cuenta la conclusión del argumento naturalista de Sócrates, según se afirmaba que la forma del nombre es puesta en sus elementos primitivos, son estos los que, entonces, siempre que el nombre imite a la cosa como una pintura, se conectan con la esencia de la cosa. Para advertir la relación que queremos establecer entre el *Crátilo* y el *Tractatus* desde una teoría figurativa, valdrá la pena hacer una extensión del argumento naturalista de Sócrates a propósito de los nombres como pinturas de las cosas. Dicha extensión, que podríamos llamar *argumento pictórico*, sería el siguiente (*Cf. Crátilo* 423 b - 430 e):

- p) La denominación es una imitación de aquello que imita.
- q) Las letras y las sílabas, en tanto elementos de los nombres, imitan la esencia de las cosas.
- r) Parece ridículo que las cosas lleguen a ser claras por haber sido imitadas por letras y sílabas, pero no tenemos un mejor recurso que este.

- s) Al parecer el legislador, en cuanto a las demás palabras, las refiere a letras y sílabas creando para cada cosa un signo y un nombre, a partir de los que, imitando, compuso también el resto mediante estas mismas sílabas y letras.
- t) La imitación de los nombres no es solo correcta sino también verdadera cuando se refiere a lo semejante.
- u) La denominación es una imitación como una pintura.
- v) En conclusión: los nombres llegan a ser semejantes a las cosas en tanto pinturas cuando sus elementos primitivos imitan la esencia de las cosas.

Hagamos un apretado resumen de lo afirmado hasta aquí: Desde la tesis naturalista defendida por Sócrates, los nombres son correctos toda vez que imiten a modo de pinturas (o figuras) la *esencia* de las cosas, pero esta imitación se produce desde sus elementos primitivos en los que está puesta la *forma* de los nombres. A su vez, las letras y sílabas constituyen la base desde las cuales se forja los demás nombres. Esta es la teoría figurativa del *Crátilo* desde la cual me referiré a continuación al *Tractatus*.

1.4 El *Tractatus* y la figuración del mundo

Habría que señalar desde un inicio que algunas de las analogías que aquí se plantean son solo parte de una lectura que esperamos al menos pueda resultar creativa. Si resultara que alguna de sus partes pareciera forzada, lo más probable es que así sea. Después de todo, de lo que se trata es de cómo leer un texto filosófico, en este caso a un clásico, comprometido con problemas contemporáneos, de modo que pueda a su vez ayudarnos a abrir horizontes de problemas novedosos y respuestas imaginativas. Habiendo hecho esta advertencia, veamos algunos puntos de encuentro entre las dos obras filosóficas de nuestro estudio y luego sus desajustes.

Una de las formas en que podemos leer el *Tractatus* por medio de la cual relacionamos al lenguaje con el mundo corresponde a lo que se conoce como la

forma general de la proposición, que atraviesa la propia teoría figurativa⁹ de la realidad desde el plano de la proposición con sentido. Procuraré señalar dichas “coincidencias” con el diálogo platónico. De manera semejante a como hicimos con los argumentos de Sócrates, haré una reconstrucción de las afirmaciones de Wittgenstein que refieren a la figura y la forma de la figuración del mundo desde el discurso proposicional, pero en este caso, partiendo de la selección de algunos aforismos del *Tractatus*:

- 1) El mundo (*Welt*) está compuesto de hechos (*Tatsachen*) (*TLP* 1.2).
- 2) El estado de cosas (*Sachverhalten*) es una conexión de objetos (cosas) (*Sachen, Dingen*) (*TLP* 2.01).
- 3) El objeto (*Gegenstand*) es simple (*TLP* 2.02).
- 4) En los estados de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena (*TLP* 2.03).
- 5) Nos hacemos figuras (*Bilder*) de los hechos (*TLP* 2.1).
- 6) La figura (*Bild*) representa el estado de cosas en el espacio lógico (*TLP* 2.11).
- 7) Los elementos de la figura hacen en ella las veces de los objetos (*TLP* 2.131).
- 8) La interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración (*Form der Abbildung*) (*TLP* 2.15).
- 9) La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas (*TLP* 2.1514).
- 10) Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera –correcta o falsamente– es su forma de figuración (*TLP* 2.17).
- 11) Si la forma de la figuración es la forma lógica (*Logische Form*), la figura se llama la figura lógica (*Logische Bild*) (*TLP* 2.181).

⁹ Según Griffin, casi toda la teoría figurativa del *Tractatus* ha sido tomada de la teoría que Hertz empleó en la mecánica, considerando la importancia que este le atribuyó a los *Bilder*: “The picture theory comes almost in its entirety from Hertz. Wittgenstein was first, perhaps, to apply a picture theory of meaning to the whole of language, but not first to apply it to a part” (Griffin 1964, p. 99).

- 12) La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración (TLP 2.2).
- 13) La proposición (*Satz*) es una figura de la realidad. La proposición es un modelo (*Modell*) de la realidad tal como nos la pensamos (TLP 4.01).
- 14) Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres (*Namen*) (TLP 3.202).
- 15) El nombre significa (*bedeutet*) el objeto (TLP 3.203).
- 16) Solo la proposición tiene sentido (*Sinn*); solo en la trama de la proposición tiene un nombre significado¹⁰ (*Bedeutung*) (TLP 3.3).

En los pasajes que conforman nuestra selección de aforismos del *Tractatus*, una idea central es que el discurso proposicional configura un mundo con sentido siempre que los hechos que conforman el mundo se correlacionen con las proposiciones (o los estados de cosas con las proposiciones elementales) a través de una forma común, una forma lógica o forma de la figuración¹¹. A su vez, los nombres como elementos primitivos de las proposiciones se conectan con los primitivos en el plano del mundo, esto es, con las cosas, siendo estas sus significados. Esta correlación deja en claro un modelo atomista¹² en el plano

¹⁰ Anscombe considera que la expresión *Bedeutung* no debería traducirse por significado sino por referencia, ya que Wittgenstein sigue a Frege en el uso de tal palabra. Cf. Anscombe 1977, p. 8.

¹¹ Según Tomasini, hay dos ideas centrales al *Tractatus*: “Primero, la de que la lógica rige al mundo y, segundo, la de que el lenguaje es esencialmente representacional o pictórico. Puesto que el lenguaje (mejor dicho: todo posible lenguaje) es ante todo representacional y lo que representa es el mundo, se puede inferir, junto con la primera de las ideas mencionadas, que el lenguaje también se somete a los dictados de la lógica” (Tomasini 1988, pp. 11-12). También para Fann, en el *Tractatus* Wittgenstein asume que la estructura del lenguaje es revelada por la lógica y que la función esencial del lenguaje es representar o describir el mundo. Cf. Fann 1975, p. 23.

¹² En el mismo sentido en que Russell lo refiere, donde los átomos lógicos conforman el último residuo del análisis. Cf. Russell 1966, p. 252. Este esquema atomista producto de la aplicación de un método analítico en el *Tractatus*, queda explicitado por la crítica al mismo que realiza Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, cuando al indagar sobre el sentido del concepto “análisis” señala que, tras su aplicación, pareciera que hubiera al final un análisis último del lenguaje que revelaría algo oculto. Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 91. Asimismo, tras la descomposición analítica para la identificación de las partes más simples, queda la duda de cuándo concluir, y por ello, sugiere que no tiene sentido hablar absolutamente de partes simples. Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 47. Justamente por ello, asumir dicha concepción atomista no es más que una apuesta teórica, cuando no metafísica, como el propio Russell la reconoce (Cf. Russell 1966, p. 250), y dicho compromiso ontológico hará muy difícil presentar ejemplos reales, pues todo es asumido *a priori* como parte del mismo análisis. Así lo explica Monk: “Wittgenstein era incapaz de ofrecer ningún ejemplo ni de proposiciones ni de hechos atómicos, ni tampoco era capaz de decir qué era un “objeto simple”, pero creía que la mismísima posibilidad del análisis exigía la

figurativo del mundo, en que se conectan tanto estructuras como elementos. Adicionalmente, el plano del sentido es el plano proposicional, y con esto, habría una relativa prioridad de las proposiciones sobre los nombres a nivel cognitivo, pues más tarde, es el sentido de las proposiciones comparadas con la realidad lo que permite un discurso verdadero. Esto es, la verdad o la falsedad se predicen de las proposiciones, no de los nombres, en tanto primitivos.

Pero es verdad que la proposición figura un hecho, lo representa, lo describe. Para señalar los puentes entre el *Crátilo* y el *Tractatus* es suficiente saber que, así como los nombres “pintan” a las cosas, las proposiciones “figuran”¹³, y así como los nombres tienen primitivos, las proposiciones también se descomponen en elementos más simples. Así como hay una forma de los nombres que puesta en los elementos pretende imitar la esencia de las cosas, así también hay una forma de la figuración que compromete al lenguaje y al mundo en términos representacionales a partir de una esencia lógica común¹⁴. Hay, por lo tanto, un esquema atomista e isomórfico¹⁵ en ambos contextos, aunque, desde luego, no

existencia de tales cosas, proporcionando la estructura tanto del lenguaje como del mundo, lo que permitía que uno se reflejara en el otro” (Monk 2002, p. 133).

¹³ El concepto *Bild* presenta una diversidad de interpretaciones y traducciones. Por ejemplo, Tomasini Bassols considera que debe ser traducido como “retrato” en vez de como “figura” y que, por ello, la traducción de Tierno Galván por *figura* tiene la desventaja de hacerle perder su rasgo positivo, esto es, el énfasis que a través de dichas palabras se pone en el carácter pictórico o declaradamente representacional de la proposición. Cf. Wittgenstein 1997, *Ph. B*, nota del traductor al español, viii. Para Pears significa no solamente “figura” o “cuadro”, sino también “modelo”. Cf. Pears 1973, p. 110. Janik y Toulmin insisten en el carácter activo y constructivo del término, donde un *Bild* o una representación, es algo que nosotros hacemos o producimos, como los artefactos, y que por ello debería traducirse como modelo. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 230. Asimismo, Borutti considera que en el *Tractatus* el lenguaje es un conjunto de proposiciones que son *Bilder*, modelos, representaciones de estructuras, no de objetos, y que por esa razón *Bild* no debiera traducirse por “imagen”, que remite a la imitación y la copia, sino como cuadro, por el carácter estructural de la forma. Cf. Borutti 2008, p. 76.

¹⁴ La asunción de una esencia lógica que posibilita la representación del mundo por medio del lenguaje es también cuestionada más tarde en las *Investigaciones Filosóficas*. Preguntar por la esencia del lenguaje es asumir que está por debajo, internamente, como algo oculto. Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 92. Pero no se trata sino de un espejismo: “Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje” (Wittgenstein 2008, *IF*, § 97).

¹⁵ El concepto de isomorfismo es empleado por Stenius para explicar el sentido de la noción de representación (*Abbildung*) en el *Tractatus*. Específicamente, Stenius elabora un modelo empleando el concepto de “representación isomórfica” como sistema de referencia para el análisis

con el mismo alcance. Sin embargo, uno y otro esquema contribuyen a un mismo fin: figurar, pintar, representar, ya sea con nombres o con proposiciones, las cosas o los estados de cosas del mundo, lo que significa que, en uno y en otro contexto, el lenguaje es asumido principalmente para este fin representacional. Vemos así que, bajo un mismo modelo figurativo representacional, el *Crátilo* y el *Tractatus* asumirían la primera respuesta a cómo se relaciona el lenguaje y el mundo; es decir, que es posible conocer el mundo desde el lenguaje gracias a una conexión especial compartida.

Aún así, es posible señalar las particularidades del enfoque figurativo del *Tractatus*. Cuando Wittgenstein afirma que las proposiciones constituyen imágenes de estados de cosas, a la manera de retratos de la posibilidad de un hecho (y no propiamente de un hecho efectivo), lo que cuenta en el fondo es el aseguramiento de la propia representación de un estado de cosas, la insistencia en que sí es posible la figuración de hechos del mundo por medio de una configuración lingüística.

De esa forma, la empresa principal del *Tractatus*, desde la perspectiva de la forma general de la proposición, no consiste en desentrañar qué es el mundo (ni pura ni exactamente), sino en el acercamiento a la propia posibilidad de representación de estados de cosas a través de un lenguaje con sentido. Este esfuerzo teórico conlleva la sobrevaloración de un discurso proposicional para representar (verdadera o falsamente) hechos posibles. Lo que está en juego es la representabilidad, la persistencia en que el lenguaje, más allá de sus limitaciones en el uso cotidiano, tiene como esencia aquel rasgo figurativo que nos permitiría hablar acerca del mundo.

del uso del concepto de figura (*picture*) en la teoría del lenguaje del *Tractatus*. Cf. Stenius 1960, pp. 91-95. Previamente, usando dos diagramas F1 y F2, que muestran a su vez dos sistemas de objetos, S1 y S2, define el concepto de isomorfismo: "A comparison of the two diagrams shows that there is some similarity in structure between the articulate fields F1 and F2 (...) The internal structures of the systems of elements in F1 and F2 are similar (...) That S1 and S2 have the same categorial structure means that it is possible to establish a one-one correspondence between the elements of each category in the two systems (...) This identity in internal structure we call an *isomorphism*" (Stenius 1960, pp. 91-93).

Desde luego, el uso de las proposiciones no nos garantiza un discurso verdadero sobre el mundo, pero esto juega a favor de la propia representabilidad. Si el discurso proposicional figurase estados de cosas verdaderos en todos los casos, ello significaría que dicho lenguaje no admitiría la posibilidad del error, incurriendo en una situación semejante a la señalada por Sócrates, cuando Crátilo sostenía que las denominaciones, en todos los casos, son correctas naturalmente y que sería imposible decir cosas falsas (Cf. *Crátilo* 429 d)¹⁶. Por otro lado, si tenemos proposiciones que figuran estados de cosas falsamente en algunos casos, aun siendo falsas, lo que importa es la estructura proposicional que permite la figuración, como cuando trazamos un plano de calles a mano alzada para orientar a alguien cómo llegar a una dirección en particular, obviando detalles sobre las intersecciones exactas de las avenidas, la distancia y longitud de las cuadras, y las medidas del plano según una escala determinada. Sin estas y otras condiciones estrictas, nuestro plano representa un estado de cosas falso. Pero si nuestro objetivo no es ya guiar a una persona a la dirección correcta, sino

¹⁶ Ciertamente, la objeción planteada por Sócrates podría extrapolarse a la teoría figurativa del *Tractatus*, pues si el lenguaje es esencialmente representacional, no habría razones para suponer casos en que el discurso proposicional no figure verdaderamente. Sin embargo, las proposiciones presuponen un uso particular, lo que nos indica que la figuración solo ocurre en la forma cómo empleamos las proposiciones, y que, además, solo se puede figurar cuando existe dicha intencionalidad, pues es del todo obvio que las proposiciones no figuran por sí solas. Por tal razón, nada impide que, usando proposiciones, figuremos estados de cosas falsamente, o que, empleando un discurso semejante al proposicional, no tengamos la intención de hacerlo. Estoy pensando en situaciones como cuando alguien, bajo los efectos de un fuerte resfrío, no percibe los sabores de la comida porque su nariz está constipada, y afirma falsamente que la comida no tiene sabor, o cuando alguien ha estado ingiriendo por un buen rato alimentos y bebidas muy dulces, y luego, con las papilas gustativas saturadas, sostiene que otros alimentos no son dulces, cuando sí lo son. En el caso de la intencionalidad del uso proposicional, se me ocurre pensar en la estructura aparentemente proposicional de los versos de Vicente Huidobro en *Altazor o el viaje en paracaídas*: “Los cuatro puntos cardinales son tres: el sur y el norte” (Huidobro 2013, p. 59). Obviamente, Huidobro no tiene ninguna intención de un estado de cosas del mundo, y mucho menos, verdaderamente, sino la expresión de un absurdo poético que ironiza las formas de un lenguaje enunciativo. Por supuesto, en el caso de los versos citados de Huidobro, ni siquiera podríamos considerarlos como verdaderos o falsos, pues no reúnen el requisito sintáctico de ser estructuras bien formadas. En el *Tractatus*, Wittgenstein reduce el conjunto de todas las proposiciones verdaderas al ámbito de la ciencia natural, pero ello no significa que la ciencia natural afirme proposiciones verdaderas en todos los casos, sino que las proposiciones verdaderas que integran el universo científico son leyes que conforman un entramado proposicional que opera como un todo, como un sistema proposicional que configura un modelo del mundo, y que, como tal, es todo él verdadero.

representar con mayor exactitud un conjunto de calles en un plano, podemos cumplir con tales condiciones y obtener al final una representación verdadera¹⁷.

Asimismo, existen proposiciones falsas que pueden emplearse bajo diferentes circunstancias verdaderamente. Si afirmo “Es de noche, está lloviendo y hace frío”, en un día caluroso a plena luz del día y en un clima seco, nuestro enunciado representa un estado de cosas falso. Pero dicho enunciado no es falso absolutamente, sino solo para aquellos casos en que no se cumplan las condiciones meteorológicas mencionadas, pues en circunstancias diferentes, en que sea de noche, esté lloviendo y haga frío, tal proposición será verdadera. Por supuesto, mientras que no se especifiquen las coordenadas espaciales a las que refiere el enunciado, no estaremos seguros de la verdad o falsedad que afirman, pues yo puedo afirmar dicho enunciado abiertamente y ser falso respecto de algún lugar; pero en otro diferente, en que se cumplen dichas condiciones, ser verdadero al mismo tiempo. Existen, por otro lado, proposiciones absolutamente falsas, que no dependen de circunstancias particulares, como afirmar que “Un ángulo recto tiene 80°”, o que “Berlín es la capital del Perú”, pues independientemente de cualquier circunstancia, sabemos que son falsas¹⁸. De cualquier modo, aun tratándose de proposiciones falsas, desde una perspectiva cognoscitiva, pueden resultar relevantes, como en el caso en que afirmo “Mañana es miércoles” falsamente, que me permite inferir válidamente que “Hoy no es martes”.

En el *Tractatus* el mundo ocurre solo desde una configuración lingüística, constituida a través del discurso proposicional con sentido en el plano del decir. Dicha configuración es posible gracias a la forma lógica inmanente al lenguaje desde la cual se establecen los límites del sentido. Así, la forma lógica cumple un

¹⁷ La analogía del plano de calles que ofrezco aquí para explicar la representabilidad de la teoría del *Tractatus* no resulta arbitraria, si recordamos la anécdota que relata Norman Malcolm, sobre cómo Wittgenstein le contó el origen de la idea de una proposición como una imagen (*picture*): “Esta idea se le ocurrió a Wittgenstein mientras servía en el ejército austríaco durante la Primera Guerra Mundial. Vio un periódico que describía el acaecimiento y situación de un accidente automovilístico por medio de un diagrama o mapa. Se le ocurrió a Wittgenstein que este mapa era una proposición y que en ella se revelaba la naturaleza esencial de las proposiciones, a saber, el describir la realidad” (Malcolm 1966, p. 72).

¹⁸ Diferente sería el caso de la afirmación “Berlín es la capital de Alemania”, pues aunque sabemos que es verdadera, podría ser falsa, si consideramos históricamente a la ciudad de Bonn, que fuera la antigua capital de la República Federal de Alemania hasta 1990.

rol trascendental¹⁹ en tanto condición de posibilidad de la propia figuración del mundo, y por ello, no es objeto de figuración. La forma lógica se muestra en el discurso proposicional, y no es factible tampoco, en tanto límite, representarla proposicionalmente (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 2.172, 2.174, 4.1212). Esto significa que, si el *Tractatus* es un libro que trata justamente sobre los límites de lo que puede ser dicho y lo que no, uno de sus temas principales debe ser la forma lógica, con ese doble aspecto referido. Pero no existe una representación de la forma lógica, y no es posible figurar los propios límites. Nos movemos aquí en el terreno pantanoso de incurrir en el absurdo inminente si intentamos pronunciarnos. Y de manera semejante a como ocurre con los problemas metafísicos tradicionales, imposibles de incluir en la agenda del discurso proposicional, aparentemente solo nos queda el refugio del silencio²⁰ para evitar así proferir sinsentidos²¹. Esto nos lleva a señalar el carácter paradójico del *Tractatus*: se ha privilegiado la forma lógica para posibilitar un discurso proposicional con sentido sobre el mundo, pero en tanto límite, la forma lógica ha dividido nuestro pensamiento. Solo podemos pensar aquello que puede ser dicho claramente, alejándonos de la posibilidad de una metafísica oscura²².

Pero el *Tractatus* puede ser leído también como una preocupación por los problemas humanos más importantes, aquellos que apenas son rozados desde el análisis de la forma general de la proposición, como el sentido de la vida, Dios y

¹⁹ “La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.13).

²⁰ Esa es una de las consecuencias de la interpretación que del *Tractatus* hace Salazar Bondy, pues ha sobrevalorado los alcances del último aforismo: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 7). La interpretación de Salazar Bondy y los argumentos con los que discuto dicha interpretación se exponen en el tercer capítulo de esta tesis.

²¹ Piensa Wittgenstein que “La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino solo constatar su condición de absurdos” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.003).

²² Por esa razón, Wittgenstein revela cuál sería la manera correcta de hacer filosofía evitando caer en la expresión de absurdos: “El método correcto (*richtige*) de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto (*richtige*)” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.53).

otras cuestiones de orden ético y estético²³. Ocurre entonces que, bajo la presión de la estructura lógica-lingüística que permite la figuración del mundo, se ha sacrificado el pensamiento metafísico. Desde el modelo de la forma general de la proposición, se ha logrado cuestionar y eliminar las formas de una metafísica tradicional con pretensiones discursivas²⁴. Pero este esquema figurativo no ha eliminado la pertinencia de las cuestiones éticas y estéticas, y tampoco ha eliminado el surgimiento de cualquier metafísica posible. En el *Tractatus*, Wittgenstein no puede resolver esta aporía, pues ello presupone concebir un nuevo modelo de pensamiento que no esté sometido por el esquema figurativo²⁵.

1.5 La salida mística: más allá del lenguaje

Cuando Sócrates discute con Crátilo hacia el final del diálogo sobre las propias consecuencias de la teoría naturalista de las denominaciones, observa que probablemente no han estado siguiendo el método correcto, pues pareciera, dice Sócrates, que empezar por los nombres y no por las cosas conduce a error. Esto significaría que no se conoce la esencia de las cosas desde los nombres sino

²³ Este doble aspecto del propósito del *Tractatus*, uno lógico-representacional expresado en modelos proposicionales discursivos sobre el mundo, y otro místico de preocupación ético-estética sobre el sentido del mundo, constituye uno de los rasgos recurrentes entre los enfoques interpretativos más comunes de la obra. Por ejemplo, para Janik y Toulmin, conforma una de sus hipótesis centrales: “El problema en el que Wittgenstein se embarcó fue el de construir una crítica general del lenguaje capaz de mostrar, simultáneamente, *tanto* que la lógica y la ciencia tienen un papel apropiado que desempeñar dentro del lenguaje descriptivo ordinario, mediante el cual producimos una representación del mundo análoga a los modelos matemáticos de los fenómenos físicos, *como* que las cuestiones relativas a la ética, los valores y la significación de la vida, por hallarse fuera de los límites del lenguaje descriptivo aludido, se vuelven objetos de una suerte de visión mística, que puede ser transmitida a través de una comunicación indirecta o poética” (Janik y Toulmin 1974, pp. 240-241).

²⁴ Como lo explica Mounce, el problema con las supuestas afirmaciones metafísicas es que usan las palabras de tal modo que no están ya gobernadas por la sintaxis lógica. Las confusiones metafísicas entonces, no ocurren por un enredo personal o por falta de conocimiento, sino por un malentendido de la lógica de nuestro lenguaje. Cf. Mounce 1983, p. 135.

²⁵ Ello ocurrirá con el desarrollo de su filosofía hacia las *Investigaciones Filosóficas*, en que el abandono del esquema de la figuración le permitirá replantearse el propio concepto de límite, y abrir la posibilidad de una metafísica renovada. A propósito de las posibilidades de un juego de lenguaje metafísico desde las *Investigaciones Filosóficas*, véase la parte final del tercer capítulo de esta tesis.

desde las cosas mismas²⁶, razón por la cual, si estuviera en nuestras manos, iríamos “fuera de las palabras” para conocer las cosas sin palabras (*Crátilo*, 438 d-e).

El recelo planteado por Sócrates respecto de cómo el lenguaje podría sortearse con el ánimo de conocer verdaderamente las cosas del mundo, sumado el hecho de que el lenguaje aparezca más como un disfraz de la realidad, y un medio que produce el engaño más que la verdad, es, como dijimos al inicio, una de las formas en que también se podía contestar a la pregunta sobre la relación del lenguaje y el mundo. Se trataría, si fuera posible, de ir más allá del lenguaje. Como una última conexión entre el universo del *Crátilo* y el *Tractatus* podríamos sugerir cómo es que Wittgenstein, cuando reflexiona sobre el ámbito místico, comprometido con el sentido del mundo y la ética (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.41, 6.42, 6.421, 6.44, 6.521, 6.522), sugiere la apuesta por ir más allá del lenguaje²⁷, del lenguaje figurativo representacional, ya que el sentido, el *qué es*, tendría que estar fuera del mundo (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.41); y como los límites del mundo son los límites del lenguaje (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 5.62), esto no sugeriría sino que, para los problemas vitales, estos que no son siquiera tocados luego de agotar la figuración del mundo²⁸ (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.52), habría que ver y no decir (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.521), al menos, no

²⁶ Como lo explica Abugattás, la preocupación central de Platón sobre el lenguaje sale a luz con claridad en la última parte del *Crátilo*. “La cuestión es –dice Abugattás –, cómo se conoce mejor la realidad, si partiendo de los nombres o de las cosas mismas (...) En cuanto que la verdad consiste en el conocimiento de la realidad tal y como ella es en efecto, deberá partirse de ella y no de sus reflejos para comprenderla mejor” (Abugattás 2002, p. 14).

²⁷ La misma idea en la Conferencia de ética: “Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje” (Wittgenstein 2009, p. 523).

²⁸ Existe una tensión, explica Ayer, en el pensamiento de Wittgenstein, pues los resultados de la ciencia, desde lo que puede ser dicho, dejan en pendiente los temas vitales: “There is a tension in his thought which is displayed in his asserting both that the propositions of natural science set a limit to what can be said and that we feel that even all possible scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched” (Ayer 1986, p. 19).

decir en los términos figurativos en que el mundo se reduce a un *cómo* es de tipo causal explicativo. Sin embargo, para nosotros, la manera en que podríamos comprender este repliegue silencioso que da cuenta del sentido del mundo sería un misterio, y la forma en que podríamos compartir nuestra visión del sentido del mundo, suponiendo que hemos podido verlo, uno aún más profundo²⁹.

CAPÍTULO II EL *TRACTATUS* Y LA CRÍTICA LINGÜÍSTICA

La pregunta en torno a cuál es la motivación central del *Tractatus*, qué es lo que intenta demostrar Wittgenstein en esta obra, será el hilo conductor en este capítulo. Aunque dicha pregunta probablemente pueda contestarse de varias maneras, suscribiré una en particular que, a mi juicio, resulta plausible respecto al programa central del *Tractatus* visto desde su teoría del significado como la forma general de la proposición: Wittgenstein intenta refutar la tesis de Mauthner a propósito de la relación entre lenguaje y mundo. Con esto pretendo insistir en que no hay una teoría que flote en el aire, sino que está comprometida con una concepción del mundo, y en el caso de la teoría del significado del *Tractatus*, comprometida con la comprensión de la relación entre lenguaje, mundo y conocimiento. Según mi planteamiento, la ontología y gnoseología del *Tractatus* están comprendidas en el intento por contravenir la tesis de Mauthner según la cual el lenguaje no proporciona ningún conocimiento del mundo.

²⁹ Salvo que asumamos la interpretación de Janik y Toulmin, quienes sostienen que Wittgenstein intenta separar el ámbito de lo ético y lo estético del discurso figurativo proposicional, para ubicarlo en una dimensión poética. De esa forma, en el plano místico en que nos interesamos por el sentido de la vida, el lenguaje también podría transmitir emociones en los poemas. Cf. Janik y Toulmin 1974, pp. 243-244.

La manera cómo establezco la relación entre Mauthner y Wittgenstein es a través del concepto de filosofía y lo que la filosofía debiera hacer. El punto coincidente es que para ambos la filosofía está comprometida con el análisis del lenguaje³⁰, pero la manera cómo entienden la naturaleza del lenguaje y sobre todo las consecuencias de su análisis son muy distintas en cada caso³¹. Dice Wittgenstein en el *Tractatus* que “toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner)” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.0031). ¿Pero cuál es ese sentido de Mauthner contra el cual, según estamos argumentando, redacta Wittgenstein el *Tractatus*? Fritz Mauthner se considera el creador de la Crítica lingüística como una nueva disciplina³² cuyo aporte filosófico consistiría en que el

³⁰ Así como el análisis del lenguaje era la vía de acceso privilegiada para el estudio de la filosofía en el *Tractatus*, también Mauthner le atribuía un papel importante al lenguaje como el objeto principal del estudio filosófico. Pero el enfoque de Mauthner es radical y reductivo respecto de nuestro uso de palabras para relacionarnos con el mundo. Como lo explican Janik y Toulmin, Mauthner asumió una posición nominalista extrema, dejando una teoría nominalista completa y coherente del conocimiento. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 152. Por esa razón, “en sus esfuerzos por sostener el más completo nominalismo, Mauthner fue inducido a la conclusión de que todos los problemas filosóficos son, de hecho, problemas relativos al lenguaje” (Janik y Toulmin 1974, p. 153). Asimismo, insisten, como todos los nominalistas rigurosos, Mauthner fue un escéptico respecto de nuestra capacidad para conocer el mundo. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 154. Finalmente, su propio nominalismo le obligó a considerar al propio lenguaje como una abstracción reificada, pues para Mauthner el lenguaje es una actividad y no un tipo de entidad. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 158.

³¹ A propósito de esta comparación entre Wittgenstein y Mauthner, resulta clarificador el comentario de Janik y Toulmin sobre el uso común de la expresión *bildliche Darstellung*: “Ludwig Wittgenstein basará su *Tractatus Logico Philosophicus* sobre la concepción de una *bildliche Darstellung* del mundo en torno a la cual el propio Mauthner había escrito. Para Wittgenstein, empero, esta expresión tendrá una significación radicalmente diferente a la “descripción metafórica” de Mauthner; para Wittgenstein aludirá más bien a una “representación” del mundo con la forma de “modelo matemático”, en el sentido en el que Heinrich Hertz había analizado las representaciones teóricas de las ciencias físicas” (Janik y Toulmin 1974, p. 166).

³² “Ahora bien; me quiere parecer que este mi propio trabajo y también mi problema no fueron completamente infructuosos y que, por lo menos, de él ha salido, para agregarse a las otras disciplinas en las que no soy profesional, una disciplina más. Crítica del lenguaje (...) Y si yo fuera ambicioso, expresaría el deseo de ser considerado como experto en esta nueva disciplina que yo he creado” (Mauthner 2001, p. 24). Janik y Toulmin piensan que Mauthner fue el primer escritor europeo moderno que consideró que el lenguaje como tal era el tópico central y crucial de las consideraciones filosóficas. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 149. Sin embargo, varias de estas intuiciones sobre el carácter metafórico del lenguaje como un aspecto central de la indagación y la reflexión filosóficas aparecen ya en un documento redactado por Nietzsche hacia 1873, bajo el nombre *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*, recogido y publicado junto a otros escritos póstumos como *Estudios teóricos*. Cf. Nietzsche 2000. Considerando que Mauthner empieza a escribir las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* hacia 1892 y que las publica recién en 1901, la novedad de su reflexión sobre el lenguaje radicaría, como él mismo lo expone, en haber inventado una disciplina que reuniría todo el esfuerzo por demostrar que el lenguaje es el tópico filosófico desde el cual habría que partir. A pesar de ello, algunos como

problema del conocimiento debe pasar primero por la crítica misma de la naturaleza del lenguaje.

Yo confío en haber escogido un justo camino para una filosofía. Para una crítica del conocimiento, la cual es crítica del lenguaje (Mauthner 2001, p. 21)

La consecuencia de esta nueva forma de concebir la teoría del conocimiento es que solo sabremos si es posible conocer el mundo si, analizando la esencia del lenguaje, caemos en la cuenta que este nos lo permite. Pero esa es una posibilidad que Mauthner ha negado, y que conforma la tesis principal como resultado de su Crítica lingüística.

Al querer presentar y desarrollar el pensamiento mío, de que el conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, que una ciencia del mundo no existe y que el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento, lo quise hacer de un modo concluido y convincente, claro y vivo, no lógica y palabreramente (Mauthner 2001, pp. 23-24).

Ocurre que, según la Crítica lingüística de Mauthner, el lenguaje en su entraña es algo que resulta más valioso para el poeta que para el pensador. Su argumento es este: desde la crítica lingüística como teoría del conocimiento observamos que el lenguaje es esencialmente metafórico y por ello más bien un medio artístico para la poesía y no un instrumento de conocimiento³³. Por tal razón, no podemos usar el lenguaje para conocer el mundo³⁴.

La idea de que el lenguaje sea ineficaz para cualquier esfuerzo mayor hacia el conocimiento nos debería hacer más precavidos en su uso (Mauthner 2001, p. 103).

Como lo he venido indicando, lo que sostengo es que la teoría del significado del *Tractatus* cobra sentido si se lee como una respuesta a aquella imposibilidad cognitiva desde el lenguaje planteada por Mauthner.

Foucault, sostienen que fue Nietzsche quien inició la tarea filosófica de una reflexión radical sobre el lenguaje. Cf. Foucault 1979, p. 297.

³³ Esta es básicamente la tesis sostenida por Nietzsche en contra de un lenguaje representacional usado por las ciencias con el propósito de conocer verdaderamente el mundo. Según Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nuestro afán por el conocimiento se funda en la capacidad de fingir de nuestro propio intelecto con fines de conservación y sobrevivencia, y por ello, el impulso a la verdad no es sino el impulso inevitable de inventar metáforas. Cf. Nietzsche 2012, pp. 23-25.

³⁴ Complementariamente, si el lenguaje no puede servirnos para conocer el mundo, nunca podremos conocer nada: "Aquel que quiera hacer una crítica lingüística seria y radical, será conducido por sus estudios a una inexorable ignorancia" (Mauthner 2001, p. 26).

2.1 La crítica lingüística de Mauthner y la imposibilidad del conocimiento

¿En qué consiste la nueva disciplina denominada *Crítica lingüística*? ¿Cuál es el objetivo de la investigación inventada por Mauthner? El propósito de la Crítica lingüística de Mauthner es estudiar al lenguaje como un objeto principal, y a partir de sus resultados, extraer sus consecuencias para las posibilidades del conocimiento del mundo. Mauthner está convencido de que la Crítica lingüística es una nueva disciplina de carácter filosófico, aunque aún más difícil que cualquier otra disciplina científica. La razón de ello es que la nueva disciplina está obligada a evaluar el propio instrumento mediante el cual supuestamente las ciencias comunican conocimiento: el lenguaje.

La crítica lingüística es más ardua que otra cualquier disciplina científica. El instrumento, el lenguaje, se subleva y quiere hablar a su vez. (...) y la cosa es tan difícil porque no poseemos hoy todavía una clara definición ni del lenguaje, ni del pensamiento (Mauthner 2001, p. 185).

Según ese enfoque, el cometido de la Crítica lingüística es, en el fondo, eliminar su propio objeto de estudio, por ello dice Mauthner que es suicida, y que no pretende conformar un sistema (Cf. Mauthner 2001, pp. 184 y 27). Mauthner tiene de entrada una opinión negativa del lenguaje en general como vehículo de conocimiento. Piensa que no se trata sino de un mero parloteo (Cf. Mauthner 2001, p. 184), y que si queremos progresar en nuestras investigaciones debemos liberarnos de la tiranía del lenguaje (Cf. Mauthner 2001, p. 31). Sin embargo, aunque su posición inicial indique un aparente distanciamiento de los resultados de la investigación científica, y sobre todo, de los valores esperados en la metodología y el lenguaje de carácter científico, como la precisión, la claridad, la objetividad, etc., Mauthner asume un concepto intuitivo de “Crítica” que devela dos cosas: i) la asunción de los valores descritos, como la precisión y la objetividad, como condiciones aparentemente naturales para el desarrollo de la Crítica lingüística; y ii) la falta de criterio crítico incluso en la propia metodología de su investigación. Es decir, aunque Mauthner pretende ser un crítico del lenguaje, ha pasado por alto la crítica a la metodología de su propia disciplina, en el sentido de

no haber revisado lo que significa “crítica” más allá de asumir sin más (de manera acrítica) valores de índole científica que supuestamente cuestiona.

En tanto que yo me preparo para emprender una crítica del lenguaje, debo depurar los conceptos con mayor precisión (...) En el concepto de “crítica”, no necesito detenerme mucho más. Crítica se llama de antiguo la actividad de la humana razón de separar o diferenciar. La atenta observación de dos realidades semejantes conduce, necesariamente, a la percepción de sus características distintivas (...) El que promete, pues, la crítica de un fenómeno, no promete ni más ni menos que una concienzuda observación (...) y el resultado de su investigación no depende de su voluntad, sino de la realidad observada y de la finura de los órganos de sus sentidos (Mauthner 2001, p. 33).

Mauthner deja en claro que no le preocupa mucho el concepto de “crítica”, pues le resulta relativamente transparente y claro en su sentido: la actividad racional de identificar características diferentes. Sin embargo, hay una dificultad que no advierte: los valores que considera naturales en el método crítico son habituales en la práctica de la investigación científica, y si ese es el caso, cualquier lenguaje científico que pretenda tales valores estará en condiciones de justificar el conocimiento comunicado. No habría ninguna razón para aceptar tales valores como parte de la metodología de la Crítica lingüística, y rechazarlos en la práctica de la investigación científica. Mauthner utiliza expresiones como “mayor precisión”, “atenta observación”, “concienzuda observación” como características de la práctica de una crítica lingüística, que son comunes al ejercicio científico, y asume también una postura realista (“no depende de su voluntad, sino de la realidad observada”), común también a una posición científica sobre el conocimiento del mundo. El problema es que Mauthner desacredita los resultados de la investigación científica, y en particular, el lenguaje utilizado por la ciencia, como infructuoso en su meta de ofrecer un conocimiento del mundo, cuando el propio Mauthner acoge los valores señalados en la práctica científica.

El problema de fondo que motiva la Crítica lingüística es demostrar la imposibilidad del conocimiento del mundo mediante el lenguaje. Mauthner no solo expone como problema la posible relación que habría entre una representación mediada lingüísticamente con nuestras percepciones reales sobre el mundo, sino que su objetivo es más radical: demostrar que el lenguaje es inútil como medio de conocimiento.

Hubo horas de arrogancia en los meses de recomposición de mi trabajo (...) en las cuales creí haber resuelto mi problema: la imposibilidad de enseñar el humano conocimiento del mundo (Mauthner 2001, p. 27).

El conocimiento del lenguaje sería, sin duda, también conocimiento del mundo, si fuera una posibilidad (Mauthner 2001, p. 48).

Mauthner está convencido de que no existe una adecuada comprensión de lo que ocurre en el mundo mediante nuestros conceptos y palabras. Nuestras posibilidades de conocimiento se agotan en la misma naturaleza del lenguaje, como una construcción humana más. El razonamiento básico de Mauthner es señalar que en el mundo tal cual existe, fuera de nuestro acercamiento conceptual, no hay ningún rasgo semejante al uso de palabras. Menos aún, acepta Mauthner la posibilidad de un conocimiento sistemático como el ofrecido por las ciencias. De esta forma, Mauthner está concibiendo un mundo desnudo de categorías, un mundo allende la palabra, y que por esa misma razón, todo intento lingüístico por atrapar la *naturaleza* misma del mundo, está condenado al fracaso.

El mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico. Si en la unión de todas las materias y fuerzas existiera un sistema del mundo humano y pudiéramos con los conceptos y juicios del pobre lenguaje humano acercarnos a las fuerzas y materias de la naturaleza, acercarnos casi hasta cogerlas, de modo que pudiéramos aprisionar los fenómenos en las tenazas de nuestras palabras, entonces poseeríamos un sistema adecuado del conocimiento universal a través del lenguaje. Pero la investigación que quiera y haya llegado a probar la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza, la investigación que no puede ver un sistema humano o lingüístico en el universo, no puede ofrecer un sistema del conocimiento universal (Mauthner 2001, p. 26).

El mundo no se ajusta al sistema construido con nuestro lenguaje. Mauthner imagina la posibilidad de acercarnos a la entraña de la naturaleza mediante nuestras palabras y conceptos, pero la naturaleza misma es inaccesible. Aquí pueden señalarse algunas consecuencias: i) Mauthner asume, con un realismo elemental, que hay una naturaleza allá afuera, un mundo material que se muestra en sus distintos fenómenos físicos; ii) asume también, que las ciencias, mediante el lenguaje, intentan acercarse a conocer dicho mundo con la finalidad de sistematizarlo de modo universal. Pero su concepción del conocimiento es dualista

y objetivista, en el sentido de entender que el mundo está allá afuera, por sí mismo, independiente de nuestros conceptos, y del otro lado están nuestras palabras que buscan atrapar al mundo. En dicho dualismo, *conocer* equivaldría a *acercarse casi hasta coger* los fenómenos del mundo, con la intención de *poder aprisionarlos*. Obviamente, de poder atrapar al mundo sería mediante las *tenazas* del lenguaje. Entonces, el objetivo de Mauthner es demostrar que el lenguaje no es un vehículo apropiado para tal captación del mundo. Sin embargo, Mauthner parte ya de dicho supuesto, pues ha dividido en dos instancias completamente inaccesibles (“la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza”) aquello que denominaríamos el proceso de conocimiento. Si conocer es conocer el mundo, usando el lenguaje, entonces, el conocimiento del mundo es imposible. Pero Mauthner no ha demostrado nada, salvo que su investigación parte de la asunción de unos supuestos epistémicos que considera irrevisables. Como todo dualismo, el de Mauthner deja algunas dificultades aparentemente sin salida, pero su conclusión llega demasiado lejos sin demostración alguna. Incluso, Mauthner pasa por alto que, cuando se refiere a las “materias y fuerzas de la naturaleza”, estas dos, “materia” y “fuerza”, cuando no la propia “naturaleza”, no son sino palabras y conceptos de orden científico que incorporamos a nuestro lenguaje. ¿Cómo podría dar cuenta de las “fuerzas de la naturaleza” sino es usando tales palabras? Más lejos, Mauthner concluye que las ciencias no pueden ofrecer ningún sistema de conocimiento universal. Y aunque no hay mayor explicación del sentido de un conocimiento semejante, hay dos rasgos asumidos como válidos en lo que significaría *un conocimiento*, es decir, que sea sistemático y de alcance universal. ¿Cuál tipo de conocimiento tendría tal pretensión si no es el conocimiento alcanzado a través de la investigación científica? Por ello, toda la argumentación de Mauthner es contravenir el espíritu de toda indagación científica, que supone la posibilidad de conocer verdaderamente el mundo mediante un lenguaje científico, exponiendo una metodología de investigación opuesta: frente al carácter sistemático del conocimiento, negar la posibilidad de cualquier sistema (ni siquiera la propia Crítica lingüística puede llegar a serlo, o

pretende serlo), y frente al carácter universal, la asunción de la particularidad de cualquier saber individual como algo inevitable.

Para demostrar esto último, Mauthner pretende reducir su investigación crítico-lingüística a una de carácter psicológico-sociológico. En principio, Mauthner cuestiona una creencia básica entre los hombres, aquella que ha asumido una continuidad entre las palabras y las cosas; o para decirlo de otra forma, aquella que entiende que a cada palabra le corresponde un objeto del mundo.

La mayoría de los hombres sufren esta debilidad espiritual que consiste en creer que, cuando existe la palabra, la palabra debe existir también por algo; porque hay palabras, deben ellas responder a algo real (Mauthner 2001, p. 168).

Dicha debilidad a la que alude Mauthner no es sino parte de una forma de ver las cosas que ha sido enseñada, y que corresponde al esquema objeto-designación: a cada palabra, para significar, debe corresponderle un objeto, al punto que el significado mismo de la palabra es el objeto referido. Lamentablemente, Mauthner no continúa por esta ruta en su indagación sobre tal creencia, pero deja en duda la misma relación entre el lenguaje y la realidad, sugiriendo que podría o debería ser sustituida por la relación pensamiento-realidad.

El lenguaje de un individuo no es una imagen falsa de su pensamiento, sino una imagen falsa de su mundo exterior (...) El puente hay que tenderlo, no entre el pensamiento y el lenguaje, sino entre el pensamiento y la realidad (Mauthner 2001, p. 197).

Según este enfoque, entre el lenguaje y el pensamiento sí habría una continuidad, pero solo al interior del sujeto, mediante el uso de su lenguaje individual, pero no ocurriría lo mismo en la relación entre el pensamiento verbalizado y el mundo externo. Entonces, según Mauthner, el lenguaje falsifica la realidad, y la salida pareciera ser trazar un puente no lingüístico entre el pensamiento y la realidad³⁵, pues esta es la relación defectuosa (Cf. Mauthner 2001, p. 198). Imaginando que esta salida sea realizable o no, la pregunta sigue siendo cuál es la utilidad que

³⁵ Según Mauthner, el lenguaje no precede al conocimiento que podríamos obtener del mundo, sino que cojea detrás. Cf. Mauthner 2001, p. 92.

ofrece el lenguaje como medio de conocimiento³⁶. Aquí observamos claramente que para Mauthner, si se trata del conocimiento del mundo, el lenguaje es completamente inútil, pues Mauthner está pensando en un conocimiento objetivo de la realidad según los rasgos señalados anteriormente; pero si se trata de usar el lenguaje para adaptarnos al mundo, solo como un medio de orientación, entonces para ello sí resulta útil.

El lenguaje se nos presenta, según nuestro punto de vista, útil o dañino; útil, si con su ayuda queremos orientarnos en el conocimiento del mundo traído a nosotros por el mismo lenguaje; dañino, tan pronto como, movidos por el anhelo, queramos superar esta orientación y llegar a un conocimiento objetivo (Mauthner 2001, pp. 98-99).

Lo que para Mauthner resulta inaceptable es la pretensión de objetividad en el conocimiento del mundo mediante el lenguaje, pero sí considera razonable aceptar que el lenguaje que usamos pueda servirnos como un medio de orientación y nada más. El problema vendría cada vez que pretendiéramos ir más allá de dicha orientación lingüística. Esto significa que Mauthner no le resta una completa utilidad al lenguaje como medio para relacionarnos con el mundo, sino solo cuando el propósito es de tipo cognitivo. Entonces, si el lenguaje sirve para orientarnos en el conocimiento del mundo, este pareciera ser justamente un medio de adaptación. La duda sigue siendo si este uso adaptativo del lenguaje tiene algún aspecto representacional, es decir, si en nuestra relación mediante palabras debemos ajustarnos a los hechos del mundo y describirlos como verdaderos o falsos. Si esto es así, entonces dicha orientación u adaptación tendría también un uso cognitivo. Pero Mauthner está pensando en un uso distinto, medido por la utilidad y no por valores de verdad. Si nuestra orientación en el mundo por medio del lenguaje resulta útil, eso es lo que cuenta. Aunque hay un aspecto más en el párrafo citado anteriormente que resulta relevante: el mundo es traído a nosotros por medio del lenguaje, lo que significaría que no podemos salir del lenguaje para *conocer* el mundo en términos de utilidad, o también, que el mundo es una construcción lingüística.

³⁶ Como el propio Mauthner enfatiza, “toda la investigación de este libro está consagrada a la pregunta de si el lenguaje humano es un instrumento útil para el conocimiento del mundo” (Mauthner 2001, p. 90).

El hombre, en su lenguaje, ha ordenado el mundo según sus intereses (Mauthner 2001, p. 96).

El mundo, en vista que no puede ser conocido *objetivamente* a través del lenguaje, ha quedado reducido a nuestra manera de ordenarlo de acuerdo a lo que pretendemos construir, y siempre movidos por la utilidad de la construcción. Desde luego, aunque es posible realizar una construcción individual, la que resulta más importante es la construcción social del mundo realizada por medio del lenguaje. Llegamos así a un punto en que el único conocimiento que podemos obtener mediante el lenguaje es de carácter pragmático, donde todo depende de nuestros intereses al interior de una comunidad y la utilidad de nuestras construcciones sociales.

El conocimiento es, como el lenguaje humano, un fenómeno social, o, si se quiere, una ilusión social, algo entre los hombres (Mauthner 2001, p. 59).

En vista de que tanto el lenguaje como nuestro conocimiento a través de él son fenómenos que dependen de las construcciones sociales, Mauthner insiste en el carácter ilusorio de nuestras aproximaciones al mundo. Con ello, como se indicaba anteriormente, cualquier pretensión de conocimiento objetivo, como la que buscan las ciencias, es también una ilusión social más.

Tenemos que reconocer y enseñar que también las percepciones científicas, cuando descansan en sentidos accidentales, sociales y heredables, solo pueden ser antropomorfas, convencionales y tradicionales (Mauthner 2001, p. 57).

Nada en el mundo podrá convencernos de que nuestras percepciones sean fieles imágenes de un mundo real fuera de nosotros (...) entonces se convertirán las leyes de las ciencias naturales y espirituales en un fenómeno social, en las reglas naturales del juego social (Mauthner 2001, p. 60).

Mauthner postula un constructivismo radical que invalida toda posibilidad de un conocimiento *objetivo* del mundo, dejándonos solo las configuraciones sociales que nos hacemos del mundo para nuestra propia adaptación. El caso de las ciencias no es diferente, y también caen bajo las consecuencias de dicho constructivismo. La ciencia adolece entonces de una mirada inscrita en una tradición determinada, cuyos fines son identificables de acuerdo a la comunidad a la que pertenece. En resumen, tampoco la ciencia ofrece un saber verdadero, sino

solo los frutos de una configuración convencional debida a una tradición. Nada puede escapar del juego social.

Y aunque Mauthner admitía en un momento las diferencias entre un posible conocimiento objetivo y uno solo adaptativo en términos de utilidad, todo indica que tal conocimiento objetivo, que presupone la comprensión directa del mundo sin mediación lingüística, es imposible. Pero más allá del carácter utilitario del lenguaje, Mauthner le atribuye un aspecto que es decisivo para comprender su naturaleza, y a su vez, nos explica la imposibilidad del conocimiento objetivo: el lenguaje se reduce a metáforas.

El saber es también una creencia, una tradición. (...) metafórico podemos llamar también a este saber antropomórfico, y veremos y podremos concebir mejor en esta conexión cuán metafórico es el lenguaje (Mauthner 2001, p. 61).

La imposibilidad del conocimiento objetivo del mundo se debe a la naturaleza del lenguaje, a su carácter meramente orientador, adaptativo, a su configuración social, tradicional, y convencional. Pero además, y quizás como un aspecto aún más importante a nivel cognitivo, el lenguaje se nos muestra como esencialmente metafórico³⁷. Con ello, obviamente, aun si las ciencias pudieran buscar un saber que se justifique mediante la prueba y un lenguaje claro, Mauthner ha cerrado toda posibilidad de escapar a la naturaleza metafórica del lenguaje, y con ello, condenado aun más las pretensiones científicas de un conocimiento objetivo a una mera ilusión³⁸. El lenguaje, tal y como es concebido en su esencia, como diría Mauthner, no resultaría un instrumento útil para el conocimiento científico, pero sí para la creación poética.

³⁷ En el mismo sentido, la crítica lingüística nietzscheana anula la pretensión representacional de las ciencias mediante el lenguaje, pues solo conseguimos inventar metáforas y nunca hablar de las cosas mismas: "Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas" (Nietzsche 2012, p. 27).

³⁸ La propia búsqueda de la verdad sería una ilusión más. Así lo entiende Nietzsche: "Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal" (Nietzsche 2012, p. 28).

2.2 La esencia del lenguaje: poesía, metáforas y conocimiento

El curso de la investigación de Mauthner, cuya orientación sociológica y sus implicancias de orden psicológico son patentes, pretende obligarnos a reconocer que cuando se trata del lenguaje, no podemos sino aceptar las múltiples dificultades que aparecen al considerarlo como un instrumento para el conocimiento objetivo del mundo. Sin embargo, el propósito inicial era evidenciar aquello que es connatural al lenguaje, y que Mauthner reconoce como su esencia³⁹, para demostrar justamente dicha imposibilidad cognitiva de corte científico. Esta empresa presupone distinguir al “lenguaje” de los distintos idiomas particulares tras la búsqueda de aquello que resulte esencial.

Pero, ¿qué es “el lenguaje” que a mí me ocupa? ¿Cuál es su esencia? ¿En qué relación está “el lenguaje” con los lenguajes? La contestación más sencilla sería: no existe “el lenguaje”; esta palabra no es más que una tan pálida abstracción que casi no corresponde a nada real. Y si el lenguaje humano y, en particular, mi lengua materna fuera un instrumento positivo para el conocimiento, tendría yo que abandonar de antemano este intento de crítica, porque el objeto de mi investigación sería una abstracción, un concepto sin realidad e incomprensible. Únicamente si el lenguaje humano, y, en especial, mi lengua materna, no es seguro ni lógico, podré descubrir alguna realidad tras la abstracción: “el lenguaje”; pero entonces, debido a la falta de fiabilidad del instrumento, no podré comenzar la investigación tan fundamentalmente como deseo (Mauthner 2001, p. 34).

En este pasaje citado hay una serie de aspectos que observar. Primero, la pregunta por la esencia del lenguaje conlleva suponer que hay algo así como *el* lenguaje, más allá de los lenguajes particulares. Segundo, la Crítica lingüística solo es posible en tanto los lenguajes particulares hayan fallado como instrumentos de conocimiento. Tercero, la Crítica lingüística pretendería, en la medida que *el* lenguaje lo permitiera, una investigación que dé cuenta de los fundamentos. Pero hay además una tentación de concebir al *lenguaje* como una vana abstracción contrapuesta al conocimiento de la realidad, que advierte que de continuar en esa ruta de investigación, la Crítica lingüística solo se dedicaría a tratar un asunto de palabras. Por ello, Mauthner establece una oposición entre

³⁹ “Yo quiero, pues, evidentemente examinar aquello que es común a los idiomas de los hombres, lo que bellamente pudiera llamarse, en abstracto, algo como la esencia del lenguaje” (Mauthner 2001, p. 33).

concebir una esencia del lenguaje y el hecho de que este se reduzca a una abstracción conceptual. La objeción de Mauthner es que, de ser concebida la esencia del lenguaje como una abstracción de carácter lógico sería imposible la Crítica lingüística, pues esta solo ocurre –y es necesaria–, cuando el lenguaje no es lógico ni seguro. De esa forma, solo si el lenguaje no es lógico –es decir, si no es una abstracción–, se podrá encontrar algo más allá de la mera abstracción, ya que en la abstracción se asumiría al lenguaje como un concepto en el cual este representa de manera lógica y segura, constituyendo así un instrumento útil para el conocimiento objetivo del mundo. El concepto de lenguaje al que referiría la abstracción tomada como esencia sería el de un lenguaje figurativo-representacional, el mismo que se habría asumido *a priori* –es decir, de manera abstracta. El enfoque de la Crítica lingüística exige una evaluación de aquello que podría entenderse por *esencia* del lenguaje más allá de la abstracción descrita. Sin embargo, la investigación de Mauthner parece ir más lejos, cuando señala que no habría ninguna esencia del *lenguaje*, y que esta sería el resultado de otras abstracciones, aquellas que permiten el surgimiento de los lenguajes particulares.

Veremos el sentido de la abstracción llamada “el lenguaje” más claramente cuando hayamos experimentado primero lo abstracto y falso que es, en realidad, aquello que al presente consideramos de buena fe como algo real, esto es, los distintos idiomas (...) los diferentes idiomas no son tan seguras y definibles unidades como se pudiera creer. En realidad, el concepto de lenguaje particular no es más que una abstracción para el gran número de semejanzas que ofrecen los lenguajes individuales de un grupo humano (Mauthner 2001, p. 35).

El estudio encaminado por la Crítica lingüística pretende convencernos de que no solo no existe una esencia del *lenguaje*, sino que tampoco tienen realidad los lenguajes particulares. De esa forma, si los idiomas son abstractos y falsos, entonces, “el lenguaje” también lo es. Así, ninguna forma lingüística, ni particular ni general, podría servirnos como instrumentos de conocimiento objetivo. Solo creeríamos tener conocimiento, pero por medio de las palabras, permaneceríamos en un plano abstracto, alejados de la realidad misma⁴⁰. Las consecuencias del

⁴⁰ De modo semejante, piensa Nietzsche que la propia diversidad lingüística es una prueba de la imposibilidad de lograr algún conocimiento verdadero: “Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes” (Nietzsche 2012, p. 26).

análisis de Mauthner desembocarán en un relativismo lingüístico, toda vez que a partir de estos descubrimientos Mauthner radicalice su alcance, afirmando que aún en una misma persona, durante distintos momentos de su vida, el uso de su idioma es distinto, y de ese modo, resulte incomparable para sí mismo y para cualquier otro individuo⁴¹. Con ello, solo tendríamos que la única realidad posible para el lenguaje sería la de los lenguajes del momento en cada individuo⁴². No obstante, es necesario aceptar que cualquier lenguaje no tendría sentido si no es para un uso colectivo. En conclusión, el lenguaje es un invento útil, pero no para el conocimiento sino para influir en la vida de las personas en comunidad. De ahí que el lenguaje tenga la característica de ser social y sea reconocido como un poder. Solo así tiene realidad el lenguaje.

Solo como factor social será una realidad el lenguaje (Mauthner 2001, p. 45).

Quedamos en que el lenguaje individual es el más próximo a una realidad posible. Pero como el lenguaje solo tiene existencia entre los hombres, es social, no puede existir tampoco en un individuo solo (Mauthner 2001, p. 55).

Nuestra especulación sobre la esencia del lenguaje nos ha conducido a la primera aparente contradicción; el lenguaje no es una cosa real y, sin embargo, es algo efectivo, un arma, un poder (Mauthner 2001, p. 73).

La contradicción a la que refiere Mauthner es obvia: no existe una esencia del lenguaje, y si asumiéramos que la hay, sería siempre una abstracción que se alejaría de la realidad. Sin embargo, aunque no sea un medio para conocer la realidad, el lenguaje serviría como un medio para manipular a las personas e influir sobre sus conciencias, y es en esa realidad que cobraría sentido. Pero dice Mauthner que es una aparente contradicción, pues en realidad no hay ninguna, si tomamos en cuenta que, cuando hablamos del lenguaje como un instrumento, debemos señalar dos instancias: la primera, cognitiva, en la cual se ha demostrado que el lenguaje no constituye ningún instrumento para el conocimiento objetivo, y la segunda, social, en la que el lenguaje aparece en una dimensión

⁴¹ "El idioma individual de un hombre nunca será igual completamente al de otro cualquiera, y un mismo hombre no habla el mismo lenguaje en épocas diferentes de su vida" (Mauthner 2001, p. 35).

⁴² "El único real y concreto es el lenguaje del momento" (Mauthner 2001, p. 209).

nueva, como un factor decisivo para el desarrollo de la cultura⁴³. Incluso, dicho de manera más directa, Mauthner está convencido de que el lenguaje no es un medio para el desarrollo de la ciencia, pero sí un medio propicio para el desarrollo de la expresión de la poesía.

El lenguaje es un admirable medio artístico y un miserable instrumento de conocimiento (Mauthner 2001, p. 111).

Con esta declaración, Mauthner deja atrás la ambición de buscar una esencia del lenguaje, para asumir una comparación entre dos usos especiales del lenguaje: el poético y el científico. Obviamente, la comparación tiene el propósito de mostrar las ventajas del uso poético frente al uso científico, y con ello intentar demostrar que no vale la pena ningún esfuerzo por usar el lenguaje como medio de conocimiento objetivo. Ello implica el abandono de los valores asumidos en la empresa científica, que buscaban un lenguaje preciso y claro.

Que la palabra sea clara y precisa es indiferente para la comunicación del sentimiento poético (...) La diferencia entre el lenguaje como medio artístico y el lenguaje como instrumento de conocimiento hay que buscarlo en que el poeta emplea y posee signos para la sensibilidad y el pensador debiera tener signos de valor y no los encuentra en las palabras (Mauthner 2001, p. 113).

El lenguaje es un medio de expresión del sentimiento poético a través de signos que usa el poeta. Dice Mauthner que el pensador, el científico, no cuenta con signos de valor de verdad en el uso del lenguaje. Así, cada vez que intente describir fenómenos del mundo estará usando un medio abstracto, y por ello no conseguirá un conocimiento verdadero. Sin embargo, aún si los signos que usa el poeta no tienen que ser claros ni precisos, ¿cómo podemos estar tan seguros de la comunicación del sentimiento poético⁴⁴? Ello implicaría que, o nunca podríamos saberlo, es decir, que no habría manera *objetiva* de saber cuál es el sentimiento que el poeta quiere expresar mediante su poesía, o que el poeta, use los signos que use, siempre comunicará, de manera incorregible, un sentimiento poético.

⁴³ “El espejo más fiel de la cultura es el lenguaje” (Mauthner 2001, p. 190).

⁴⁴ Aún así, piensa Mauthner que “la poesía, queriendo comunicar disposiciones de ánimo, tiene frente al lenguaje del día y al científico, que pretenden comunicar conocimientos, una gran ventaja” (Mauthner 2001, p. 142).

Esto significa que Mauthner privilegia el uso poético del lenguaje frente al uso científico⁴⁵, pero deja algunas preguntas sin responder. Es como si el uso poético del lenguaje nunca se equivocara, o que cualesquiera signos que use el poeta, de igual manera escribirá poesía. Mauthner respondería que en el caso de la poesía no importan las palabras o signos empleados sino sobre todo el sentimiento del propio poeta, incluso para una experiencia personal, incomunicada, más allá del lenguaje.

La poesía del propio poeta puede existir sin palabras; es un deleite por medio de una fantasía, un deleite vicioso (Mauthner 2001, p. 115).

¿Cuál es, entonces, la finalidad de comparar los usos poético y científico del lenguaje, si cabe imaginar una poesía sin palabras? El objetivo, desde un inicio, fue desacreditar el uso representacional del lenguaje realizado por la investigación científica. Frente a este uso, el uso poético resalta una naturaleza particular del lenguaje aún no mencionada: el lenguaje es básicamente consustancial al empleo de metáforas.

El lenguaje se formó con metáforas y crece con ellas (Mauthner 2001, p. 128).

El lenguaje se ha desarrollado con la metáfora, esto es, de tal modo que una palabra significaba a veces algo que no significaba (Mauthner 2001, p. 167).

¿Qué es la entrañable refundición de la palabra y el estado de ánimo sino la conquista de la metáfora más allá del concepto, y la obtención de valores emotivos? (Mauthner 2001, p. 136).

La metáfora admite un poder expresivo de las emociones, pero además, un rasgo que cierra completamente la posibilidad de obtener conocimiento objetivo mediante el lenguaje: la metáfora tiene un significado cambiante según el uso. De esta forma, Mauthner ha argumentado, en contra de la apuesta cognitiva de las ciencias, que el lenguaje no tiene una esencia salvo la abstracción de un lenguaje

⁴⁵ Para Mauthner, la poesía de Goethe sería buen un ejemplo de cómo el lenguaje constituye un medio adecuado para la creación y expresión poéticas, pero nunca un instrumento para el conocimiento del mundo: "La doctrina de que el lenguaje es un instrumento inútil para el conocimiento, aunque un excelente, uno de los mejores para el arte, precisamente por no ser las palabras de la poesía capaces de dar una intuición segura, esta doctrina tiene su mejor justificación en las incomparables poesías de Goethe" (Mauthner 2001, p. 148).

representacional –abstracción que señala la enorme distancia que tiene el lenguaje con la realidad misma–, y que debido a su naturaleza metafórica, útil sí para el poeta, el lenguaje no podrá ser nunca de utilidad para los cometidos de las ciencias. Esta conclusión mauthneriana se expresa nítidamente cuando defiende “la conquista de la metáfora más allá del concepto”.

2.3 El concepto de filosofía: Wittgenstein contra Mauthner

El enfoque filosófico defendido por Mauthner cobra sentido solo sobre la negación del enfoque científico que defiende la apuesta por el conocimiento verdadero del mundo. Las consecuencias de tal enfoque filosófico conllevan al relativismo lingüístico que reduce el mundo a las metáforas y niega la posibilidad de un discurso articulador más allá de las contingencias del uso particular del lenguaje. Frente a los compromisos de este enfoque, se levanta uno nuevo que traduce el viejo interés por la representación del mundo a un plano lingüístico-proposicional y apuesta por la búsqueda de la verdad epistémica bajo los presupuestos de un atomismo lógico⁴⁶. Esta es la perspectiva filosófica planteada por Wittgenstein en el *Tractatus*, cuyo nexo con Mauthner aparece justamente a propósito del concepto y el sentido de la filosofía. Como citamos al comienzo de este capítulo, Wittgenstein refiere su propio sentido de lo que es la filosofía como una contraposición al enfoque de Mauthner:

Toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner)
(Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.0031).

El reconocimiento por parte de Wittgenstein es que, aunque no comparta el alcance del enfoque de Mauthner, sí encuentra que toda filosofía, incluida la propia, debe estar de la mano de una crítica del lenguaje. Esto nos muestra, en principio, que el sentido de “crítica” empleado por el propio Mauthner no sería reductivo, pues Wittgenstein pretende realizar una actividad filosófica al modo de una crítica, pero en un sentido diferente. Incluso la misma coincidencia entre

⁴⁶ “Usando el cálculo proposicional como modelo formal del lenguaje sería posible construir una clase nueva de crítica del lenguaje que esquivaría las críticas a las que se había hecho acreedora la anterior negativa mauthneriana” (Janik y Toulmin 1974, p. 229).

ambos enfoques, relacionada con el estudio del lenguaje, tampoco debe ser tomada como una simple continuidad, pues la forma en que Wittgenstein entiende al lenguaje es nuevamente algo distinto al resultado de la investigación de Mauthner. Todo esto nos lleva entonces a señalar las particularidades de la propuesta wittgensteiniana en el *Tractatus*, sobre todo a partir de la relación entre la filosofía y el lenguaje.

En principio, las diferencias más generales entre los enfoques de Mauthner y Wittgenstein se mostrarían en la forma en que, desde el análisis crítico de Mauthner, su enfoque filosófico conlleva a consecuencias negativas sobre la posibilidad del discurso científico, mientras que el análisis wittgensteiniano sobre el propio concepto de “filosofía”, señalaría las diferencias entre las tareas filosóficas y la empresa científica. Esto significa que, desde la defensa de la propia posibilidad de una descripción científico-natural del mundo, Wittgenstein se ve obligado a separar los ámbitos de la filosofía y la ciencia.

La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales). (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.111).

La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural. (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.113).

La crítica reductiva empleada por Mauthner desde la filosofía pretendía extrapolar sus alcances tanto al ámbito cotidiano del lenguaje pero sobre todo al ámbito científico. La esencia metafórica del lenguaje sería la misma en todos los casos, y con ello, ningún tipo de lenguaje permitiría el conocimiento verdadero del mundo. Pero esta conclusión filosófica que afecta al campo científico ha privilegiado el análisis filosófico del lenguaje sobre la empresa científica, considerando que es suficiente destruir toda posibilidad cognoscitiva a partir de un estudio filosófico. Las diferencias planteadas por el abordaje filosófico de Wittgenstein frente al enfoque mauthneriano presuponen un cuestionamiento del propio quehacer filosófico, y por ello, de acuerdo a los pasajes antes citados, podemos identificar un par de aspectos: i) la separación radical de los ámbitos de la filosofía y la ciencia, y ii) la filosofía como una actividad que, entre otras tareas, señala las

condiciones que hacen posible a la ciencia. Respecto al primer aspecto, a diferencia de Mauthner, Wittgenstein insiste en que una posible conclusión como parte de una indagación filosófica no tendría implicancias directas sobre el quehacer científico, en la medida en que tratan esferas marcadamente distintas. Y sobre el segundo aspecto, Wittgenstein asume que la ciencia solo es posible cuando la filosofía previamente ha delimitado el terreno sobre el cual aquella puede desarrollarse. Esto significa que, para Wittgenstein, la filosofía tiene un papel activo, pero no en los términos de realizar afirmaciones epistémicas que favorezcan la propia realización del ejercicio científico, sino en cuanto se asume como un límite que a su vez marca hasta dónde llega la filosofía y desde dónde empieza la ciencia. Con ello, desde luego, la filosofía señala el camino que hace posible a la ciencia, y por lo mismo, el camino del conocimiento posible del mundo.

Esta última indicación sobre la filosofía nos lleva ahora a indicar la diferencia más importante que presenta el concepto de filosofía en Wittgenstein frente al sentido asumido Mauthner. Para Mauthner, la filosofía se reduce a una teoría del conocimiento, que a su vez se reduce a una crítica lingüística llevada a cabo mediante un método psicológico e histórico. Para Wittgenstein, la filosofía *delimita* en tanto ella misma aparece como un límite. La manera en que podemos comprender la apuesta wittgensteiniana por el conocimiento del mundo desde las ciencias presupone dar cuenta de la relación que establece entre la filosofía y el concepto de límite, y desde allí, entre la filosofía y el lenguaje, dando paso con ello a una nueva crítica lingüística. Wittgenstein deja en claro cuál es su principal problema de investigación desde el propio prólogo del *Tractatus*.

El libro trata los problemas filosóficos (*Philosophischen Probleme*) y muestra (*zeigt*) – según creo – que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica (*Logik*) de nuestro lenguaje (*Sprache*). Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente (*klar sagen*); y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues trazar un límite (*Grenze*) al pensar (*Denken*) o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos (*Gedanken*): porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo (*Unsinn*) (Wittgenstein 2001, *TLP*, p. 11).

En este conocido párrafo inicial del *Tractatus* Wittgenstein indica que su principal objetivo es trazar un límite (*Grenze*) a la expresión de los pensamientos, considerando que i) el límite solo puede ser trazado en el lenguaje, y ii) lo que está más allá del límite es absurdo. La filosofía aparece como una delimitación pero desde el interior del lenguaje, separando los ámbitos del decir y del mostrar. De esa forma, entendida como delimitación, la filosofía señala los límites del lenguaje a la vez que las condiciones de posibilidad del ámbito del decir que corresponde a la ciencia natural. Ciertamente, indicar el límite permite delimitar lo decible sensatamente, como un mundo con sentido, pero a la vez abre la experiencia de lo indecible, como aquello que involucra al sentido de la vida que queda fuera del alcance de un discurso proposicional. Por ello, Wittgenstein entiende a la filosofía en ese doble aspecto.

Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable

Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.114).

La delimitación filosófica abre un mundo con sentido desde la articulación de un discurso científico que lo hace posible, pero deja el espacio delimitado para aquello que es indecible e impensable, es decir, el sentido del mundo. Así, en el límite, aunque impedidos de hablar claramente sobre *qué* es el mundo, nada impediría que pudiéramos *verlo* correctamente (Cf. Wittgenstein 2011, *TLP*, 6.54). Esta oposición es un asunto continuo en el *Tractatus*; *decir* cómo es el mundo claramente frente a *ver* qué es el mundo de manera correcta; el decir claro, propio de las ciencias naturales, frente al ver correcto, cuando accedemos a ver el sentido del mundo. De esa forma, la filosofía estaría al medio, como una actividad paralela, entre el decir (la ciencia natural, lo pensable) y el ver (lo místico, lo impensable). Por ello, la filosofía sería como la delimitación que hace posible ambos extremos (estaría entre lo pensable y lo impensable). Pero hay una dimensión adicional de la filosofía que indica el valor de la *claridad* respecto de lo oscuro como resultado del análisis filosófico, junto con la indicación de que no se tiene como propósito concluir proposiciones filosóficas: la tarea filosófica se reduce a la clarificación lógica del pensamiento.

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.112).

Si clarificar es hacer claro lo oscuro, esa es precisamente la tarea de la filosofía. Sin la filosofía los pensamientos serían opacos y difusos; su tarea es esclarecerlos y delimitarlos con precisión⁴⁷. Los pensamientos son opacos y difusos debido a la falta de delimitación entre lo pensable y lo impensable. Por ello, pretenden algunos pensar (decir) asuntos que están fuera del ámbito de lo pensable, como el sentido de la vida en términos ético-estéticos, queriendo expresarse con afirmaciones aparentemente proposicionales⁴⁸. Desde el ámbito científico, que opera con un pensamiento sobre el mundo en términos naturalistas, tampoco habría la posibilidad de salir de los límites del discurso representacional. Por todo esto, es preciso que haya una actividad que se dedique a la delimitación mediante la clarificación lógica. Con ello, desde luego, se ha privilegiado el ámbito de lo pensable, como un esquema del cual debemos partir para distinguir luego el plano de lo impensable. Sin embargo, el ámbito de lo místico, desde las coordenadas de lo impensable, parece ser la preocupación de fondo.

⁴⁷ Contrariamente a una filosofía clarificadora del pensamiento como la que propone Wittgenstein en el *Tractatus*, la filosofía tradicional está llena de confusión: "Traditional philosophy is, according to Wittgenstein, full of this confusions, and the *Tractatus* is essentially a philosophical discussion of the formal prerequisites of all valid thought, that is, of all symbolism, designed to eliminate this confusion" (Maslow 1961, p. xv)

⁴⁸ Esta idea lleva a decir a Janik y Toulmin que, aunque el sentido de la vida no se comunique proposicionalmente, sí podría expresarse por medio de la poesía. Citando el pasaje del *Tractatus* en que se afirma que "La ética es trascendental" y que "La ética y la estética son una y la misma cosa" (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.421), sugieren que Wittgenstein está tratando de situar lo ético fuera de la esfera del discurso racional porque cree que está ubicado de una manera más apropiada en la esfera de lo poético. Así, lo místico haría referencia al poder poético que tiene el lenguaje para transmitir la significación de la vida. Cf. Janik y Toulmin 1974, p. 243. En la misma dirección, Zemach relaciona el ámbito ético y el estético a través de la vida feliz, que comprende a ambos dominios: "Ethics is the theory of how man's life should be conducted, that is, how one should look at the world, if he is to be happy. But this is exactly the role of art (...) Now since what makes man live happily is ethics, ethics and aesthetics are one" (Zemach 1966, pp. 373-374).

Existe una oposición de valores para la propia evaluación de la filosofía: claro y preciso, como opuestos a lo opaco y difuso. Estos son los valores de la delimitación de lo pensable para la ciencia natural. La filosofía prepara el terreno para el discurso científico, delimitando lo pensable (sus límites), y a su vez establece hasta dónde puede llegar (decir claramente). De esa forma limita lo impensable. En el prólogo se afirma “El objetivo del libro es establecer un límite del pensamiento”, es decir, una frontera clara entre lo pensable (lo que se puede decir) y lo impensable (lo que solo se puede ver).

Los límites de lo pensable, de acuerdo a los valores de la claridad y la precisión, desembocan en un pensamiento que puede decirse *claramente*. Si algo se puede pensar pero no puede expresarse en un decir claro, entonces resulta *impensable*. Esto es, a través de lo pensable como un patrón o modelo de discurso, se delimita también lo impensable (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.114).

La filosofía no puede decir nada, pero en su delimitación, hace posible el decir de la ciencia natural (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.53). Pero del otro lado del límite, el ver correctamente equivaldría a un ver claramente (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.521). Así, la claridad y la corrección (en el ver) no se definirían por oposición a lo oscuro y opaco, como en el lenguaje, sino como una superación del propio lenguaje dentro de los confines de lo impensable. Por ello, es posible que yo vea correcta y claramente el sentido de la vida porque no busco una respuesta (que pueda decir), sino porque he sobrepasado los límites del lenguaje (basados en la claridad y la precisión discursiva), superando el propio esquema pregunta-respuesta. Aparece entonces lo místico como lo impensable, en que se puede ver correctamente, aunque resulte inexpresable⁴⁹.

⁴⁹ Un universo semejante al del *Tractatus*, en el cual se alude a los límites que pretenden ser traspasados y al mundo más claro que nos queda tras haberlo visto, más allá de la palabra, es el que relata Cortázar en su cuento *Axolotl*. En dicha historia, un hombre aficionado a visitar los acuarios descubre la presencia de esta especie, el axolotl (ajolote, en México), y tras su fascinación en visitas continuas en las que pegaba su cara al vidrio de los acuarios para observar detenidamente los ojos de estos anfibios, termina convirtiéndose en uno de ellos. Los pasajes que identificamos como continuos con el *Tractatus* son aquellos que cuentan la forma en que se miraban uno a uno, el hombre y el axolotl, a través del vidrio, y se podían comunicar con la mirada: “Los ojos de los axolotl me decían de la presencia de una vida diferente, de otra manera de mirar”

A pesar de ello, la confrontación entre el decir figurativo y el ver no discursivo parece limitada, pues la alusión a un ver correcto no puede evitar cierta analogía representacional. “Yo veo” significa “yo me represento”, como en imágenes, las cosas, por tanto, ver sería una especie de figuración sin lenguaje⁵⁰. Por ello, si el sentido de la vida (lo místico) puede verse desde los límites de lo impensable, cabría considerar una especie de pensar más allá de las palabras. Entonces, lo impensable sería sobre todo una negación del discurso proposicional, donde lo que se evita es que el sentido de la vida, en clave ético-estética, se reduzca a un asunto de palabras⁵¹. No sería conveniente emplear el mismo esquema figurativo-

(...) “los imaginé conscientes, esclavos de su cuerpo, infinitamente condenados a un silencio abisal, a una reflexión desesperada” (...) “afuera, mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotl. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario. Conociéndolo, siendo él mismo, yo era un axolotl y estaba en mi mundo” (...) “y supe que también él sabía, sin comunicación posible pero tan claramente” (Cortázar 2003, pp. 193-197). Los límites del acuario, como los límites del lenguaje, han sido traspasados por una manera de mirar distinta y un nuevo tipo de saber claro, pero que resulta incomunicable.

⁵⁰ Ni que decir de las situaciones en que, sin decir nada, una forma de ver puede “decir mucho”. Además, en esta analogía, solo se trata del ver que realiza uno mismo, como lo que Yo veo, pero podemos imaginarnos, una situación en la que el ver resultaría una respuesta, es decir, ver la mirada de otro, y en ese ver, encontrar muchas más cosas que las que podrían decirse con palabras. Recuerdo sobre esta idea, aquel pasaje de *El lobo estepario* en que el joven sobrino de la mujer que le alquila una habitación a Harry Haller, se queda con la vista fija en la mirada de este, que lo dice todo, sin usar palabras. “De la última época de su estancia aquí recuerdo una expresión (...) que ni siquiera llegó a pronunciar, pues consistió simplemente en una mirada. Había por entonces anunciado una conferencia (...) un célebre filósofo de la Historia (...) y yo había logrado convencer al lobo estepario (...) Cuando el orador subió a la tribuna y empezó su discurso, defraudó (...) Cuando empezó a hablar, diciendo al auditorio algunas lisonjas (...) entonces me echó el lobo estepario una mirada instantánea, una mirada de crítica de aquellas palabras y de toda la persona del orador, ¡oh, una mirada inolvidable y terrible, sobre cuya significación podría escribirse un libro entero! (...) la mirada del lobo estepario atravesaba penetrante todo el mundo de nuestro tiempo (...) llegaba hasta el corazón de toda la Humanidad, expresaba elocuentemente en un solo segundo la duda entera de un pensador, de un sabio quizá, en la dignidad y en el sentido general de la vida humana” (Hesse 2013, pp. 16-17).

⁵¹ La misma idea relativa a la incomunicabilidad del sentimiento poético por medio de un lenguaje figurativo-representacional es planteada por Eielson en la novela *El cuerpo de Giulia-no*, en la que Eduardo, al ver a Giulia, su amante, postrada en una mesa de mármol de la morgue, se siente incapaz de expresar por medio de palabras todo lo que Giulia significaba, y por ello anhela, más allá de ese lenguaje, alguna otra forma de comunicación: “Empleo solo palabras y las letras necesarias en estas páginas. Pretendo que ellas sean la imagen fiel de mis antecedentes y mis errores desde que te conocí hasta el día de tu muerte (...) podría escribir: *Yo te amaba, Pajarito, lo descubrí ante tu cuerpo inmóvil, en la Morque de Venecia*. Pero sería falso. Empleo, por lo tanto, solo palabras y letras blancas. Letras odiosamente lógicas, inexpresivas, letras de la prosa, de las cartas comerciales y las noticias diarias. Letras para conversar de política y deportes en los bares. Odiosas letras impresas cuyo veneno es la razón, el orden, la discriminación social, la guerra, las ideologías, el mal. Acaricio, en cambio, comunicaciones mucho más remotas e inmediatas. Grandes letras no escritas cuyo esplendor nos ilumine para siempre” (Eielson 2000, p., 127).

representacional del lenguaje, usado para describir el mundo dado en cadenas causales, con el fin de concebir el sentido de la vida, pues el sentido debe provenir desde fuera del mundo (en tanto es algo valioso), y con ello, solo ser *visto* (pero no descrito).

CAPÍTULO III EL *TRACTATUS* Y LA METAFÍSICA DEL SILENCIO

3.1 Augusto Salazar Bondy y la interpretación pro metafísica del *Tractatus*

Existen cuando menos dos ensayos importantes escritos por Augusto Salazar Bondy con respecto a la filosofía de Wittgenstein⁵² a los que me referiré en esta parte: “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein” de 1969, y “El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4-6.421” de 1971⁵³. En el primero de ellos Salazar Bondy se refiere tanto al

⁵² Junto a estos dos ensayos, Salazar Bondy preparó un pequeño documento mimeografiado como material del curso de Filosofía contemporánea bajo el título “Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein” hacia 1966. Dicho material de clase reúne algunas notas de resumen del pensamiento filosófico correspondiente al primer Wittgenstein, dividido en I) primeros años e influencias filosóficas, II) la primera filosofía de Wittgenstein (1912-1930), III) la obra de Wittgenstein y IV) bibliografía seleccionada. La primera sección hace hincapié en las influencias de Schopenhauer, Frege, Hertz y Russell. La segunda refiere algunos datos biográficos junto a una exposición esquemática del contenido y la estructura del *Tractatus*, con énfasis en la teoría figurativa del significado. Las dos últimas secciones indican la bibliografía publicada e inédita del propio Wittgenstein junto a algunos títulos de estudios sobre su pensamiento filosófico. Sin embargo, aunque dicho documento consiste en una interesante introducción al *Tractatus*, en vista de que se trata de un material de clases, deja muy poco espacio para deslizar alguna interpretación audaz del pensamiento de Wittgenstein, como sí se encuentra en los ensayos objetos de nuestro estudio en este capítulo. Por tal razón, no he considerado tales apuntes de clase como parte de la presente discusión.

⁵³ Considero la fecha de publicación de este ensayo según aparece recogido en *Para una filosofía del valor* (Cf. Salazar Bondy 1971, reeditado en Salazar Bondy 2010, aunque apareciera unos años antes como un anexo en Salazar Bondy 1965). El ensayo “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein” fue publicado en la Revista Diálogos, Puerto Rico, No. VI/15, abril-junio de 1969 (Cf. Salazar Bondy 1969b).

Tractatus como a la obra posterior de Wittgenstein, especialmente las *Investigaciones Filosóficas*. El segundo se dedica exclusivamente al *Tractatus*, como se advierte desde el título.

El enfoque de Salazar Bondy es valioso en tanto propone una manera de interpretar el significado de la filosofía para Wittgenstein en correlación con su vida personal. Salazar Bondy sostiene entonces una continuidad en el filosofar wittgensteiniano como una tendencia a la metafísica considerando su inclinación por tópicos relativos al sentido de la vida, Dios y la ética. Sin embargo, nuestro objetivo es someter a examen la interpretación salazariana y evaluar las posibilidades a la metafísica que resultan de su interpretación y planteamiento. Por ello, nuestro método será partir del mismo esquema interpretativo de Salazar Bondy para demostrar una conclusión muy distinta a propósito de la tendencia metafísica, señalando que hay fuertes razones para advertir, en la tensión metafísica-antimetafísica, una continuidad antimetafísica en el filosofar wittgensteiniano, pero insistiendo que el sentido de metafísica no es transparente y que debe ser explicitado.

Ciertamente el tono de ambos artículos es distinto en cuanto a la argumentación presentada por Salazar Bondy, aunque existe una misma apelación a la vida personal de Wittgenstein como prueba de lo defendido, ya a propósito de la metafísica, en un sentido diferente al objeto de su crítica, o sobre lo místico. Para analizar esta cuestión, empezaré con “El problema del valor en el primer Wittgenstein”, y demostraré que la argumentación de Salazar Bondy respecto a la “temática” y orientación general del *Tractatus* es suasoria. El ensayo mencionado está compuesto de dos partes, de las que la más importante y más extensa es la segunda, dedicada a su “comentario analítico” sobre los aforismos 6.4-6.421 que versan sobre el valor, el sentido del mundo y la ética; no obstante, Salazar Bondy intenta en una primera parte de este ensayo dar una justificación, a mi parecer sin éxito, de por qué la ética, la religión y la mística son los temas dominantes y principales en el *Tractatus*, al punto que constituirían la orientación general del libro. Para llegar a esta conclusión Salazar Bondy ofrece varias “razones”, como

sus aspectos biográficos, su personalidad, su formación académica, sus lecturas preferidas, y algunas cartas a amigos, pero la médula de su argumentación está en considerar el contexto psicológico y vital de Wittgenstein.

Antes de analizar las consecuencias del examen y la interpretación del sentido de la metafísica en Wittgenstein según Salazar Bondy, es preciso revisar el problema en perspectiva. Hay, de hecho, no pocas interpretaciones de la obra de Wittgenstein, tanto temprana como de madurez, que involucran un reconocimiento, de un lado, de una inclinación metafísica, y del otro, de un proyecto antimetafísico. A decir de Norman Malcolm, uno de los amigos más cercanos de Wittgenstein en Cambridge:

Es obvio que el *Tractatus* es una obra completamente metafísica; y no es esta una tendencia secundaria del libro. Sin embargo, ha sido ampliamente considerada como antimetafísica en su planteamiento. Existen motivos para esta interpretación, ya que al final del libro Wittgenstein dice que el verdadero método de la filosofía sería demostrar a alguien que quisiera decir algo metafísico, que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones (6.53). Pero Wittgenstein no rechazaba lo metafísico; rechazaba, más bien, la posibilidad de *enunciar* lo metafísico (Malcolm 1976, p. 141).

La lectura de Malcolm deja espacio para una comprensión de la obra de Wittgenstein, en este caso, del *Tractatus*, que admite la tensión metafísica-antimetafísica. Malcolm entiende que, aunque el libro es metafísico en su entraña, y probablemente por la propia admisión de la metafísica del atomismo lógico⁵⁴, al mismo tiempo constituye una advertencia al uso de expresiones lingüísticas que pretendan manifestar aquello que sería objeto de alguna metafísica posible. Pero algunas otras interpretaciones intentan superar dicha tensión inclinándose por una de las tendencias. Tal es la interpretación de Fann, quien sostiene de manera radical, que el fracaso en la comprensión de las distinciones de Wittgenstein se

⁵⁴ Es generalmente admitido que el *Tractatus* sigue de cerca los planteamientos de Russell acerca del atomismo lógico, incluyendo su metafísica. El propio Russell, al referirse a su nueva filosofía, indicaba que su objetivo era dar a conocer “un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de esta, un cierto tipo de metafísica” (Russell 1966, p. 250). Ciertamente, Russell consideraba que la metafísica pertenecía a la esfera de la filosofía. Cf. Bloch 1968, p. 225.

encuentra en malas interpretaciones del *Tractatus* como un tratado antimetafísico. (Cf. Fann 1975, p. 44). De manera particular, sobre dicha mala interpretación acerca de las *Investigaciones Filosóficas*, sostiene que

Al igual que el *Tractatus* fue mal interpretado como si fuera un tratado básicamente antimetafísico, también las *Investigations* son ahora consideradas antimetafísicas (...) No intenta eliminar la metafísica ni acabar con toda la filosofía; su labor estriba en *comprender* su naturaleza (Fann 1975, p. 107).

La posición de Fann sobre este debate es clara, y su forma de zanjar la discusión es señalar que toda interpretación de la obra de Wittgenstein que identifique un aspecto antimetafísico resulta una mala interpretación. Sin embargo, resulta muy difícil sostener que Wittgenstein no haya cuestionado alguna modalidad de metafísica tradicional en función de la cual justamente proponía el método correcto de la filosofía y el camino al misticismo⁵⁵. La dificultad estaría en que, aunque Fann de algún modo lo reconoce⁵⁶, no emplea los modos distintos en que Wittgenstein habría entendido a la metafísica. Esto supone que, cuando hablamos de un filosofar wittgensteiniano antimetafísico, nos referiríamos a un modo de metafísica, y no hablaríamos en términos absolutos. Esta parece ser la interpretación de este debate planteada por López de Santa María:

“Pese a todos los reproches lanzados por Wittgenstein contra las doctrinas metafísicas, la suya no es propiamente una negación, sino más bien un nuevo modo de hacer metafísica” (López de Santa María 1986, p. 12).

La tensión metafísica-antimetafísica podría resolverse si, en vez de quedarnos con que Wittgenstein solo estaba rechazando la expresión de la metafísica pero

⁵⁵ Contrariamente a lo que plantea Fann, que Wittgenstein no habría pretendido ni la eliminación de la metafísica ni la eliminación de la filosofía, Alan Badiou sostiene que la filosofía de Wittgenstein puede entenderse como una antifilosofía, es decir, como una antimetafísica, cuya actividad de palabra no es teórica. Cf. Badiou 2013, p. 105.

⁵⁶ Según Fann, “Wittgenstein sugirió varios modos positivos de mirar a la metafísica” (Fann 1975, p. 117).

no a la propia metafísica, o que es una mala interpretación entender que buscaba la eliminación de la metafísica, y por tanto, que su filosofar constituía una antimetafísica, suponemos que Wittgenstein estaba buscando abandonar un tipo particular de metafísica para admitir una nueva⁵⁷.

3.2 El argumento biográfico

Como se indica en el título, el ensayo de Salazar Bondy se concentra específicamente en un grupo de aforismos del *Tractatus* que tratan de temas axiológicos. En virtud de ello, el propósito de Salazar Bondy es cuestionar el punto de vista más extendido sobre la interpretación del *Tractatus*, que pareciera sugerir que estas temáticas son excepcionales, y que no tienen mayor peso dentro del conjunto de la obra, que sería más bien de orden lógico y epistemológico⁵⁸. En vista de este aparente conflicto interpretativo, Salazar Bondy propone “situar justamente el texto que nos ocupa dentro del libro y su intención principal”, para lo cual, “será útil dar unas breves notas sobre el carácter y las preferencias intelectuales del filósofo” (Salazar Bondy 1971, p. 215)⁵⁹.

Estas “breves notas” están ordenadas según “la personalidad”, “lecturas e influencias” y por último “intención y desenvolvimiento del *Tractatus*”. Veamos en resumen cada una. Sobre “la personalidad” de Wittgenstein, y fiándose de sus biógrafos y amigos, Salazar Bondy rescata su sensibilidad estética junto a su cultura artística propiciada en su ambiente familiar, en especial por la música. Además, y esto resultaría aun más importante para la argumentación de Salazar Bondy, una fuerte preocupación moral, expresada en un “intenso sentido del deber

⁵⁷ Esta podría ser, en el universo de las *Investigaciones Filosóficas*, como lo entiende López de Santa María, como una “metafísica descriptiva” al estilo de Peter Strawson: “Se trata de una metafísica naturalista, dirigida a la descripción minuciosa –y también completamente asistemática– de la vida ordinaria a través del reflejo que el lenguaje nos ofrece de ella” (López de Santa María 1986, p. 240). En la misma dirección, desarrollo al final de este capítulo la intuición de la posibilidad de un juego de lenguaje metafísico sugerido por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* como resultado del abandono de una metafísica esencialista.

⁵⁸ “Tal es –dice Salazar Bondy–, en efecto, la imagen más difundida por las exposiciones históricas y los manuales corrientes” (Salazar Bondy 1971, p. 215).

⁵⁹ Salazar Bondy considera que este método de apelar a la vida y personalidad de Wittgenstein se hace con el fin de “evitar erróneas y apresuradas interpretaciones”.

y una alta estimación de la bondad del carácter de las personas (...) todo lo cual está íntimamente vinculado con tendencias ascéticas y misantrópicas” (Salazar Bondy 1971, p. 216)⁶⁰.

Sobre las “lecturas e influencias” Salazar Bondy distingue dos grupos; las influencias reconocibles en su formación y reflexión lógico-matemática y su interés por la ciencia, como Gottlob Frege, Bertrand Russell y Heinrich Hertz, y las influencias que, según Salazar Bondy, hay que “destacar” por el “fuerte impacto” que produjeron en Wittgenstein. Nótese que Salazar Bondy empieza este breve apartado de las “lecturas e influencias” señalando que conviene considerar a los autores “que leyó con más interés y tuvo en mucho aprecio”. Entre estos, menciona a Schopenhauer, a quien Wittgenstein leyó desde joven, y a Tolstoi. Estos dos autores, a juzgar por la sugerencia de Salazar Bondy, serían algo así como la “inspiración” que tuvo Wittgenstein cuando escribió el *Tractatus*, pues afirma categóricamente que “el pesimismo moral de Schopenhauer y su teoría de la idea y la voluntad están muy presentes en el *Tractatus*”, y que la atracción por el pensamiento moral y religioso de Tolstoi “lo llevó a leer cuidadosamente los Evangelios en la época de la primera guerra mundial, o sea, por el tiempo en que componía el *Tractatus*”. Sumados a estas dos grandes influencias inspiradoras, Salazar Bondy señala la “preferencia” de Wittgenstein “por filósofos de innegable resonancia mística como Platón, San Agustín y Kierkegaard” (Salazar Bondy 1971, p. 217).

La última parte de la estrategia de Salazar Bondy es bosquejar la “intención y desenvolvimiento del *Tractatus*”. Pero inmediatamente Salazar señala la clave de su interpretación.

El contexto psicológico y vital que hemos esbozado es muy importante para valorar adecuadamente la partes del *Tractatus* que, como nuestro texto⁶¹, están dedicadas a los temas éticos y religiosos, y para precisar la orientación general del libro (Salazar Bondy 1971, p. 217).

⁶⁰ Salazar Bondy relata el episodio en que Wittgenstein renunció a su herencia paterna y su amor por la vida apartada en la montaña como rasgos de su misantropía y ascetismo.

⁶¹ Se refiere a los aforismos 6.4-6.421.

Al principio de este ensayo, pareciera que Salazar Bondy busca el reconocimiento legítimo de la ética, la estética, la religión y la mística, todas estas como temáticas y preocupaciones medulares en el cuerpo del *Tractatus*, pero luego es más enfático, y pondera la lectura “correcta” basándose en la vida y personalidad de Wittgenstein. De esta forma Salazar Bondy cae en lo mismo que venía criticando, la presencia de una lectura dominante⁶² del *Tractatus* según las preferencias más difundidas que reconocen en Wittgenstein su aporte a la lógica y el análisis del lenguaje, solo que esta vez serán la ética y la mística. Dice Salazar Bondy:

A la luz de estas referencias a la persona de Wittgenstein, tales partes no resultan un elemento subsidiario, secuela de otros aspectos dominantes del pensamiento ni, menos aún, un factor extraño, incompatible con la intención general de la doctrina. Pasan a ser, más bien, momentos que merecen ser considerados como principales y grandemente determinantes del movimiento de la reflexión, puesto que están enraizados en vivencias muy profundas (Salazar Bondy 1971, p. 217).

El argumento de Salazar Bondy es este: si partimos de la personalidad y la vida de Wittgenstein, considerando su preocupación moral, sus tendencias ascética y misantrópica, sus influencias y lecturas más impactantes junto a sus filósofos preferidos, y si consideramos que los elementos principales de su obra son los que están enraizados en vivencias muy profundas, concluiremos que la orientación general del *Tractatus* corresponde a temáticas éticas y religiosas. En todo este razonamiento Salazar Bondy ha dado un fuerte peso a lo que él denomina “contexto psicológico y vital”, que no estaba presente, o no con la misma fuerza, en la interpretación del Wittgenstein lógico y analítico. El caso es que Salazar Bondy reclama a la ética y la religión como temáticas principales, no ya solo como lecturas posibles y legítimas alternativas al Wittgenstein lógico y analítico, que también sería una lectura posible y legítima, sino como la lectura

⁶² Salazar Bondy es muy consciente de esto, y no solo sobre el *Tractatus* sino en general sobre toda su obra: “La mayoría de sus libros son recopilaciones de textos inéditos, las más de las veces de carácter provisional. De allí que difícilmente haya una única y obvia manera de entender su filosofía y que constantemente las fórmulas universales se muestren incapaces de dar razón del conjunto de su pensamiento. Piénsese al respecto en la insuficiencia de la interpretación positivista-lógica de Wittgenstein, en un tiempo tan segura de sí y tan difundida” (Salazar Bondy 1969, p. 76). A pesar de ello, como intentamos demostrarlo aquí, Salazar Bondy insiste en la lectura del *Tractatus*, supuestamente justificada por la apelación a la vida y la personalidad de Wittgenstein.

dominante. Por esa razón, señalaba que Salazar Bondy comete este mismo error que criticaba al inicio. Lo que ha hecho es invertir “los elementos principales” del *Tractatus*, que antes eran lógicos y relativos al análisis del lenguaje, por las temáticas ético-religiosas, que supuestamente eran excepcionales y carentes de peso en la obra. Lo que queda, es que ahora lo carente de peso y excepcional vendrá a ser toda reflexión sobre la lógica y el análisis del lenguaje. Y esto es inevitable en la lectura de Salazar Bondy, pues ha concebido que la ética y la religión “merecen ser considerados como principales”, y si tenemos un sistema compuesto por dos partes, y una de ellas es principal, no cabe sino pensar que la otra es secundaria.

Pero aun falta que consideremos la ultima parte del argumento de Salazar Bondy para determinar “la orientación general” del *Tractatus*: el prólogo de Wittgenstein al *Tractatus* y la famosa carta a Russell al recibir el manuscrito de la edición británica. La cita del prólogo y de la carta de respuesta a Russell tienen un mismo fin: contraponer aquello que puede ser dicho con lo que no se puede decir sino callar. Pero según Salazar Bondy, esta distinción jugaría a favor de “lo que no se puede hablar”, pues de inmediato agrega

Esta misma convicción es la que expresa el enunciado 7, que cierra el libro, el cual viene a funcionar así como tesis principalísima por referencia a la cual puede ser comprendido el conjunto de la obra (Salazar Bondy 1971, p. 217).

Dicho esto, la comprensión del *Tractatus* como un todo, a juicio de Salazar Bondy, presupone la referencia del último aforismo, que no es sino la insistencia en “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Sin embargo, Salazar Bondy no explica cómo este último aforismo por sí solo puede ayudarnos a comprender esta obra tan compleja, pasando por alto el hecho de asumirla como una “tesis principalísima”, aún cuando el contexto más extendido del filosofar wittgensteiniano no admite la posibilidad de tesis filosóficas. Pero uno puede fijarse rápidamente que Salazar Bondy se refiere a esta afirmación como una “tesis” en el mismo sentido con que el propio Wittgenstein, en su carta a Russell, denomina “mi principal tesis” a la distinción entre lo que puede ser expresado y lo

que solo puede ser mostrado. Salazar Bondy cita un párrafo muy conocido a modo de lapidaria

Me temo que realmente no haya logrado Ud. entender mi principal tesis, de la cual es solo corolario todo lo que concierne a las proposiciones lógicas. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por medio de proposiciones, esto es, por el lenguaje (o lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones sino solo mostrado (*gezeigt*); cosa que, creo, constituye el problema cardinal de la filosofía (Salazar Bondy 1971, p. 218).

Si hay una tesis principal en el pasaje citado es esta: hay una demarcación del límite entre lo que puede decirse en un lenguaje proposicional y lo que no, siendo que, lo que no puede expresarse proposicionalmente, solo puede mostrarse. Si esto es así, como se puede inferir del mismo texto citado, la lectura y la argumentación sostenida por Salazar Bondy es incorrecta por dos razones: i) Salazar Bondy ha obviado de la “tesis principal” del *Tractatus* todo lo referente a “Lo que puede ser expresado en un lenguaje proposicional”, debido a que el último aforismo, que él juzga como “tesis principalísima”, solo da cuenta de aquello que “No se puede hablar y que hay que callar”. Con esto, Salazar Bondy busca enfatizar las temáticas éticas y religiosas, que en buena cuenta, son místicas o inexpresables, pues en su argumentación han sido reconocidas como elementos principales del *Tractatus*; y ii) como lo señalamos más arriba, el error de Salazar Bondy es buscar una lectura dominante, que a la larga corre el riesgo de convertirse en lectura única, que fue lo que criticaba de los difusores de los manuales en clave lógica y analítica, cuando, si seguimos el pasaje citado de la carta a Russel, es totalmente válido que hallemos dos lecturas posibles, dos ámbitos de estudio en el *Tractatus* que son además complementarios. Es en virtud de todas estas razones, como parte del examen de este ensayo de Salazar Bondy, que he intentado demostrar que su argumentación con respecto a la orientación general del *Tractatus* es suasoria.

En el ensayo “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein”, Salazar Bondy asume una postura distinta respecto al carácter y la importancia del “contexto psicológico y vital” de Wittgenstein. Si en el primer ensayo analizado Salazar Bondy recurre a la honda preocupación ética de Wittgenstein en tanto individuo

junto a su personalidad religiosa para concluir que son estas, la ética y la religión, las temáticas de fondo en el *Tractatus*, en este segundo ensayo Salazar Bondy concibe una “disposición o tendencia metafísica” personal en Wittgenstein como elemento integrante de su argumentación a favor de la presencia de una metafísica en el *Tractatus*. No obstante, este elemento biográfico juega aquí en segundo plano, por una razón no planteada en el primer estudio. Según explica Salazar Bondy, a pesar de la constatación de “un conjunto de hechos biográficos y de rasgos caracteriales que muestran la existencia de un espíritu peculiar, de una vivencia enderezada a las cuestiones ético-religiosas, cuya significación filosófica es indudablemente metafísica” –a pesar de todo ello, agrega Salazar Bondy, y esto es lo relevante

No se trata, por cierto, de formulaciones teóricas ni de una parte de la obra académica de nuestro pensador –y termina diciendo– Por eso hemos mencionado aparte este aspecto de la doctrina (...) de Wittgenstein. Con tal carácter hay que tenerlo, sin embargo, en cuenta y sumarlo a los otros dos aspectos propiamente teóricos antes examinados (Salazar Bondy 1969, p. 82)⁶³.

A diferencia del primer ensayo de Salazar Bondy estudiado, no partimos del “contexto psicológico y vital” para justificar nuestro razonamiento, sino de los textos mismos. Salazar Bondy considera que lo predominante es “lo que Wittgenstein dijo”, lo que podemos documentar con la cita de aforismos y demás pasajes de la obra escrita, pues estos constituyen las “formulaciones teóricas” con las que podemos discutir. Claramente dice Salazar Bondy que “hemos mencionado aparte” los aspectos biográficos. Y además insiste en que “con tal carácter hay que tenerlo”, lo que no puede significar sino que hay que tomarlo en cuenta como algo auxiliar o secundario. Hay, como podemos ver, un tono distinto entre uno y otro texto de Salazar Bondy respecto al argumento biográfico.

Pero lo medular de este ensayo de Salazar Bondy y que resulta interesante es que intenta sostener que en Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* como en la obra tardía, hay simultáneamente un planteamiento antimetafísico, documentado en su obra, junto a un sentir metafísico que da cuenta de la “justa visión del mundo”,

⁶³ Los otros dos aspectos a que se refiere, estos sí de naturaleza teórica, son los pasajes del *Tractatus* referidos a la metafísica entendida como lo indecible y todo lo referente a una ontología entendida como una estructura y orden del mundo, respectivamente.

reforzado por su personalidad y su biografía. Esto significa que, a pesar de la advertencia del propio Salazar Bondy, de no tomar los hechos biográficos más que como algo “aparte”, vemos que recurre al final al argumento biográfico⁶⁴, esta vez para concluir que en Wittgenstein era patente una preocupación metafísica ligada al sentido del mundo y la mística.

En esta parte del estudio, la metodología de Salazar Bondy se asemeja a la empleada por Janik y Toulmin en *La Viena de Wittgenstein*, cuando sostienen que el estudio de la relación entre el hombre Wittgenstein y el filósofo Wittgenstein justifica una indagación sobre la vida social y cultural de la Viena de comienzos del Siglo XX. El argumento de Janik y Toulmin es que, frente a las dos interpretaciones fuertes del *Tractatus*, una ética y otra lógica, es posible defender una primacía de la interpretación ética a partir del estudio de la situación histórica y cultural en la que Wittgenstein creció (Cf. Janik y Toulmin 1974, pp. 28-30). Sin embargo, aunque el propósito de Janik y Toulmin se vea justificado para mejorar nuestra comprensión de los problemas que Wittgenstein discutía, y asimismo, las salidas que intenta ofrecer, resulta exagerado el tono en que plantean dicha metodología de estudio, cuando afirman que “aquellos que ignoran el contexto en que se hallan las ideas, están destinados a malentenderlas” (Janik y Toulmin 1974, p. 31).

Lo que intentaré demostrar a continuación es que, a juzgar por el propio argumento inicial de Salazar Bondy, sobre el carácter “auxiliar y secundario” de la apelación a su biografía, y por la mayor fuerza de las “formulaciones teóricas”, en Wittgenstein existe una continuidad que va desde el *Tractatus* en adelante, pero no como pretende Salazar Bondy, sino como una clara posición antimetafísica en el sentido en que se explicará este concepto.

⁶⁴ Desde luego, nuestro argumento no pretende invalidar absolutamente la recurrencia a la vida y el contexto psicológico de Wittgenstein como una metodología de estudio e interpretación de su obra escrita. Pero, como intento demostrar aquí, las consecuencias de una “metafísica del silencio” demostrarían que dicha recurrencia nos dejaría con muy poco, y que por ello, resultaría prácticamente inútil.

3.3 La tendencia metafísica

Para ser justos con el planteamiento y la argumentación de Salazar Bondy al respecto, empezaremos describiendo sus alcances generales y sus implicancias y solo después mis observaciones. El examen de Salazar Bondy recorre el pensamiento de Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones Filosóficas* tras la búsqueda de un elemento metafísico que sirva de hilo conductor. Según el orden de la exposición, y a juzgar por las referencias textuales, Salazar Bondy sostiene que no solo sí es posible encontrar un pensamiento metafísico en el primer Wittgenstein sino que además este se presentaría en por lo menos tres sentidos:

1. Lo metafísico como indecible pero mostrable.
2. El cuadro del mundo y de la vida.
3. La disposición ético-religiosa.

A juzgar por la exposición siguiente, estos sentidos resultarían complementarios, pero solo en el tercero, cuyo tratamiento es más extenso, se retoma el argumento biográfico, mientras que los dos primeros son explicados con referencias al *Tractatus*⁶⁵. Para Salazar Bondy, además de la distinción entre lo que puede decirse y lo que cabe mostrar⁶⁶, Wittgenstein le otorga una gran importancia al plano de lo indecible “en tanto tiene que ver con los problemas que

⁶⁵ Para lo indecible pero mostrable, principalmente, 4.1212, 6.44, 6.4 y 6.52; para la ontología y el mundo, 1, 1.1, 2, 2.021, 6.432, 5.621 y ss.

⁶⁶ Un enfoque interpretativo reciente del *Tractatus* conocido bajo el nombre *New Wittgenstein* parte de la crítica a la interpretación estándar que, como Salazar Bondy, consideraba importante la supuesta diferencia entre decir y mostrar para dar cuenta de un sinsentido iluminador. Pero la lectura *New Wittgenstein*, defendida entre otros por Cora Diamond y James Conant, propone una concepción austera del sinsentido (*austere view of nonsense*), donde todo sinsentido no es más que un mero sinsentido, y todo el *Tractatus* un sinsentido más, que Wittgenstein habría escrito para advertirnos de la ilusión metafísica e intentar curarnos de ella. Cf. Crary y Read (eds.) 2000, pp. 11-13. Por ello, sostienen, el propósito del *Tractatus* es terapéutico, como lo será también el de las *Investigaciones Filosóficas*, y dicha finalidad es lo que mantiene la continuidad de la obra de Wittgenstein: “Conant’s paper and one of two papers by Diamond are both devoted primarily to the questions of how to read the *Tractatus*. Their reading place emphasis on Wittgenstein’s statements in the Preface and in the concluding remarks that the book’s sentences are nonsense (...) Conant argue that when Wittgenstein describes his sentences as nonsense, he does not mean they are improperly formed but we can still make out what they are trying to say” (Crary y Read (eds.) 2000, p. 12).

afectan a la vida del hombre”. Con respecto a “lo indecible”, según la lectura de Salazar Bondy, debemos entenderlo a la vez (dada su variedad y unidad consustanciales) como lo místico, lo lógico o lo ético o como Dios mismo. Adicionalmente, “el modo sentimental o afectivo de la referencia a lo místico” así como “la formulación existencial de la cuestión metafísica” dejan patente dicha problemática en el primer sentido (Cf. Salazar Bondy 1969, p. 79). La dimensión metafísica referida al mundo y la vida la encontraríamos en “una tesis ontológica que versa sobre la estructura y el orden del mundo en cuanto tal y en total”, en la idea de “una vinculación del mundo con el sujeto” y en “la afirmación de una trascendencia con respecto al mundo” (Cf. Salazar Bondy 1969, pp. 80-81). El tercer aspecto referido a la disposición ético-religiosa en Wittgenstein es traducido como una tendencia metafísica muy ligada a su personalidad. Esto último nos recuerda el primer ensayo analizado, en que, según Salazar Bondy, la motivación fundamental del *Tractatus* obedecía a una preocupación personal ético religiosa. De la misma manera, nuevamente Salazar Bondy emplea referencias a su biografía muy semejantes para justificar su interpretación, razón por la que no insistiremos más en este asunto.

El aspecto más interesante de este ensayo de Salazar Bondy radica en su intento por resolver la aparente contradicción presente en Wittgenstein entre su inclinación pro-metafísica y una vertiente antimetafísica reconocible en el *Tractatus* mediante el análisis del concepto de “filosofía”. Dice Salazar Bondy:

Creemos que es posible solucionar esta aporía sin forzar los textos de nuestro filósofo, poniendo de relieve la existencia en el *Tractatus* de hasta tres sentidos de filosofía (...) En efecto, para Wittgenstein hay:

Filosofía (1), que consiste en proposiciones sobre lo trascendente, lo supraempírico; es decir, un discurso que pretende hablar acerca de lo que está más allá del mundo de los hechos. Esta filosofía es un saber imposible.

Filosofía (2), que es la actividad crítica, clarificadora del pensamiento y el lenguaje. Esta filosofía es perfectamente legítima.

Filosofía (3), que no es un discurso teórico en que se dice algo sobre el mundo o lo sobremundano, sino una mostración, un dejar que se exteriorice —a veces a través de proposiciones que carecen de sentido, pero que tienen una función instrumental — aquello que no es traducible en términos de hechos mundanos (Salazar Bondy 1969, p. 83).

Según este ordenamiento, a través de la Filosofía (2) se obtiene la negación de la Filosofía (1), desde lo cual el único plano que quedaría a una Filosofía (3) sería el silencio⁶⁷. Este es un punto en el que difícilmente no estaríamos de acuerdo con la interpretación de Salazar Bondy, pero lo que he venido observando es la inutilidad del argumento biográfico en el que insiste:

La personalidad y la biografía de Wittgenstein, lejos de desmentir, refuerzan esta aceptación de lo metafísico, aunque no en la forma de un cuerpo de doctrina equiparable a los sistemas científicos (Salazar Bondy 1969, p. 84).

Si lo único que queda a una Filosofía (3) es, como reconoce Salazar Bondy, el silencio, ¿qué sentido tiene afirmar que hay una motivación o una tendencia metafísica? Al parecer, todo el esfuerzo de Salazar Bondy por identificar un perfil biográfico que sustente la orientación pro-metafísica del filosofar wittgensteiniano resulta vano. Por la misma razón, la pretensión de una continuidad filosófica metafísica más allá del *Tractatus* no nos dejaría sino meros sinsentidos orientadores⁶⁸, pues esta metafísica del silencio no deja ninguna posibilidad para “doctrina” alguna, lo que ocurría con la Filosofía (1) y que ha sido superada.

3.4 La continuidad antimetafísica

⁶⁷ “A esta altura del pensamiento de Wittgenstein, la diferencia que aquí mencionamos no se traduce, sin embargo, en la posibilidad de un hablar propiamente filosófico. El destino de la filosofía (3) es, en rigor, solo el silencio” (Salazar Bondy 1969, p. 84). En esta dirección sugerida por la interpretación de Salazar Bondy, a los resultados de la Filosofía (3) he preferido denominarlos con la expresión “metafísica del silencio”.

⁶⁸ Dice Salazar a modo de conclusión: “La filosofía del segundo Wittgenstein, aunque ofrezca perfiles peculiares, no cambia la actitud definida en el *Tractatus* con respecto a la metafísica, ni es inconsistente con sus planteos esenciales. Pone de manifiesto la existencia de un sinsentido metafísico” (Salazar Bondy 1969, p. 98).

En vista de que no se ha estado discutiendo la presencia de una mera disposición metafísica como una tendencia natural a la especulación reconocible en el ser humano⁶⁹, asunto que resultaría trivial, sino el sentido de metafísica como quehacer filosófico referido a lo trascendente a través de una búsqueda racional de fundamentación última y universal, podemos afirmar que todo el filosofar wittgensteiniano manifiesta una continuidad a través de su perspectiva antimetafísica, considerando que eso no significa la discusión de toda metafísica posible o su eliminación radical como sí pretendió el positivismo lógico (de manera especial, Carnap y Ayer⁷⁰), sino solo de aquella que se traduce como un filosofar desbocado en el sentido de la Filosofía (1). De esta forma, desde el análisis de Salazar Bondy pero a diferencia de su interpretación, observamos que el perfil antimetafísico contrario a una Filosofía (1) resultaría más fuerte que una disposición metafísica a favor de una Filosofía (3). Considerando estas observaciones, podemos señalar por lo menos tres rasgos identificables en la metafísica que ha sido objeto de crítica:

Esta metafísica objeto de crítica comprendería:

i) Un cuerpo de doctrina sobre lo trascendente

⁶⁹ Esta es, quizá, dice Sobrevilla, la razón por la que una y otra vez regresamos a la metafísica: “¿A qué se debe que la metafísica, pese a todas las críticas que se ha dirigido contra ella, siempre resurja una y otra vez? Probablemente a que, como Kant escribió, constituye una disposición natural del ser humano, y por lo tanto algo inextirpable” (Sobrevilla 2010, p. 214).

⁷⁰ Tanto Carnap como Ayer consideran que la metafísica es el resultado del mal empleo del lenguaje o el desconocimiento de la gramática, y que la aplicación del análisis lógico dejará en claro que solo se trata de pseudoproposiciones. Cf. Ayer 1965, p. 54; Carnap 1978, p. 67. Asimismo, Carnap y Ayer están de acuerdo en que el arte y la poesía contribuyen mejor a aquella actitud emotiva a la que intentaría responder la metafísica, siendo que el metafísico aparecería como un mal poeta o un mal músico. Cf. Ayer 1965, p. 53; Carnap 1978, p. 86. Por estas razones, Carnap y Ayer consideran que una de las metas de la nueva filosofía vinculada al análisis lógico es la eliminación de toda metafísica. Otro aspecto importante de señalar es que Wittgenstein no desacredita a la metafísica tradicional por considerarla carente de sentido tras un resultado de verificación. Como lo ha indicado Anscombe, aun cuando una de las tesis más conocidas del *Tractatus* sea justamente la referencia a la metafísica como lo que carece de sentido, debe advertirse que esto no significa que Wittgenstein haya tenido en mente algún método de verificación sensible en clave positivista. Cf. Anscombe 1977, p. 172. La misma idea es planteada por Norman Malcolm. Cf. Malcolm 1976, p. 150.

- ii) Un ansia de generalidad
- iii) La captación de esencias

Como lo explicara Salazar Bondy, una Filosofía (1) es imposible en el contexto del *Tractatus*. Efectivamente, una metafísica entendida como un discurso sobre el sentido del mundo está anulada desde un principio. Es justamente a ella a la que se refiere Wittgenstein cuando afirma

El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía –y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6. 53).

Ciertamente, Wittgenstein establece una diferencia entre esta metafísica como Filosofía (1) y una metafísica del silencio en que tenemos una visión trascendente al mundo pero que resulta inexpresable, mística. El sentido del mundo es justamente algo trascendente (*Cf.* Wittgenstein 2001, *TLP*, 6. 41).

Pero Wittgenstein identifica además en esta metafísica como Filosofía (1) un rasgo al que los filósofos se ven tentados: un ansia de generalidad semejante al discurso científico. Es más, este rasgo sería la fuente misma de la metafísica y la oscuridad filosóficas

Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. (...) lo que nos hace difícil adoptar esta línea de investigación es nuestra ansia de generalidad. Esta ansia de generalidad es el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas (...) Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia (...) Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa (Wittgenstein 2009b, pp. 45-47).

Nótese que en el pasaje citado Wittgenstein empieza diciendo que nuestro acercamiento al lenguaje ordinario como método filosófico se ve limitado por esta tendencia al discurso de generalidad metafísica. La misma idea ha de sostenerla en las *Investigaciones Filosóficas* pero esta vez respecto a la metafísica como captación de esencias mediante las definiciones de categorías filosóficas

Cuando los filósofos usan una palabra –“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” –y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (Wittgenstein 2008, *IF*, § 116).

Como parte de nuestras observaciones anteriores, valdría la pena insistir que los tres rasgos de la metafísica cuestionada por Wittgenstein están referidos a su posibilidad lingüística. En el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, la dificultad planteada al modo de una Filosofía (3) fue que el sentido del mundo (el *qué* es) resultaba indecible, en vista de que todo lo que podía ser objeto de discurso sobre el mundo (el *cómo* es) no era sino un discurso proposicional científico. En el Wittgenstein tardío observamos cuando menos dos aspectos que son objeto de una nueva valoración (o revaloración): a) el lenguaje ordinario, que ya no es la causa de las confusiones filosóficas en tanto disfraz del pensamiento (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 3.323, 4.002); y b) el uso habitual del decir (y ya no exclusivamente el discurso científico) contrario a un lenguaje metafísico esencialista y con pretensiones de generalidad, es decir, como una metafísica en el sentido de una Filosofía (1).

La exposición de la crítica y posterior superación de los tres rasgos que caracterizan a la metafísica en el sentido de lo que Salazar Bondy denominó Filosofía (1), nos permite insistir en aquella marcada continuidad antimetafísica en el pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein que hemos querido defender, a diferencia de la interpretación de Salazar Bondy.

La evaluación del ensayo de Salazar Bondy nos ha permitido discutir la pertinencia del argumento biográfico como una justificación de la tendencia metafísica en Wittgenstein, y desde allí, el sentido de una metafísica del silencio. Desde el examen de Salazar Bondy, resulta clara una dimensión metafísica en el sentido de una Filosofía (3) resultado de la aplicación de una Filosofía (2) sobre la Filosofía (1). En efecto, cuando terminamos de leer el *Tractatus*, notamos que la escalera a la que refiere metafóricamente Wittgenstein es una escalera “metafísica”, pues con ella pretende “decir” que no se puede decir el sentido del mundo. *Ver correctamente* el mundo, así, es *ver* el sentido del mundo que no se

puede decir, por ello, se requiere superar, *estar sobre* las “proposiciones” de Wittgenstein, las que son reconocidas como absurdas (*Unsinnig*) por el hecho de intentar decir algo sobre el sentido del mundo (Cf. Wittgenstein 2001, *T L P*, 6.54). De esa forma, el último aforismo “De lo que no se puede hablar hay que callar” indica justamente que no se puede hablar (en términos proposicionales) de la metafísica, esto es, del sentido del mundo en tanto objeto trascendente. Siguiendo hasta el final el análisis de Salazar Bondy y asumiendo sus consecuencias, solo queda una Filosofía (3) como una metafísica del silencio.

3.5 El juego de lenguaje metafísico

En las observaciones anteriores he venido discutiendo la pertinencia del argumento biográfico como una forma de justificar aquella tendencia metafísica en Wittgenstein, y desde allí, el sentido de una metafísica del silencio resultado de una Filosofía (3). Sin embargo, más allá del resultado de nuestro examen a la interpretación de Salazar Bondy, no resultaría extraño preguntarnos aun si, además de esta evaluación crítica a la metafísica tradicional en el sentido descrito, solo nos queda la posibilidad de una metafísica del silencio, o si, en cambio, es imaginable algún otro sentido en que Wittgenstein deja un espacio para alguna metafísica renovada. Quizás el universo de la metafísica del silencio que identifica Salazar Bondy solo alcance a las observaciones que podemos formular desde y en el *Tractatus*, pero no así a las posteriores consideraciones recogidas en las *Investigaciones Filosóficas*. Tomando en cuenta esto último, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto, en esta tensión metafísica-antimetafísica, el Wittgenstein tardío ha considerado posible un juego de lenguaje metafísico? Intentaré en lo que sigue proponer un esbozo de respuesta.

Voy a sugerir una respuesta intuitiva “jugando” a la par con la noción de “límite”⁷¹, de modo particular, con la idea de que no hay límites absolutos y que a

⁷¹ En una línea de análisis semejante, Nudler considera al propio Wittgenstein como un filósofo en el límite, y su interpretación del *Tractatus* concibe una tensión interna de elementos contrapuestos de su pensamiento, como un impulso lógico y un impulso místico. Cf. Nudler 2010, pp. 128-131.

la vez ningún límite queda esclarecido por el solo hecho de ser trazado. Esto me permitirá señalar que sí es posible un “juego” metafísico, considerando que la propia noción de juego está desdibujada, y que, desde un punto de vista metafísico, los propios límites solo tienen sentido en tanto son traspasados.

Como juego de lenguaje, la propia posibilidad de una metafísica renovada está abierta, pues Wittgenstein considera que el concepto de juego es un concepto borroso⁷², lo que significaría que ya no pretenderíamos definiciones precisas⁷³ de, por ejemplo, qué es la metafísica, que obligaban a señalar rasgos fijos, si el propio sentido de lo que es un juego no lo está. Solo jugamos y aprendemos a jugar en función de ejemplos, pero ningún juego pretendería señalar aquel rasgo común identificable, desde sí mismo, en todos los demás juegos. Hay un claro abandono de la metafísica tradicional de lenguaje esencialista, y es desde esta imprecisión lingüística que el concepto de “límite” debe ser revisado. Dice Wittgenstein:

Y así es como empleamos de hecho la palabra “juego”. ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aun un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay aun ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra “juego”) (Wittgenstein 2008, *IF*, § 68).

Que el concepto de lo que es un juego no esté cerrado por límites significa que ya no nos importa capturar un concepto general abstracto a partir de una supuesta definición precisa para luego ser empleado, sino que lo relevante es ahora comprender el sentido de lo que es un juego en la propia práctica, y lo mismo ocurriría con otros conceptos. Pero eso no significa que cualquier sentido de límite ha sido abandonado. Solo se ha cuestionado el sentido de un límite absoluto. Por

⁷² Dice Wittgenstein: “Puede decirse que el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos (...) Y justamente así es como se explica qué es un juego. Se dan ejemplos y se quiere que sean entendidos en un cierto sentido” (Wittgenstein 2008, *IF*, § 71).

⁷³ También el concepto de precisión estaría sujeto a examen, pues nunca se estaría en condiciones de ofrecer un sentido absoluto de lo que significaría, por ejemplo, una explicación precisa o una medición precisa: “No se ha previsto un *único* ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado —a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga” (Wittgenstein 2008, *IF*, § 88).

esa razón, dice Wittgenstein, no existe ningún límite trazado como una delimitación permanente, cerrada y transparente. Es desde esta perspectiva que el concepto de juego planteado por Wittgenstein resulta antimetafísico, en alusión directa al esencialismo de la metafísica tradicional, pero a la par, aparece como una posibilidad para una nueva forma de metafísica. Si hablamos de un juego de lenguaje metafísico, este no debería repetir errores antiguos. La metafísica, entonces, como un juego, se movería por bordes borrosos, no solo sobre lo que significaría a nivel conceptual, sino también respecto de lo que constituiría su práctica. Pero insistimos: la crítica de Wittgenstein a los límites absolutos no significa un abandono total de los límites. Ahora, explica Wittgenstein, los juegos pueden tener ciertos límites según determinadas prácticas.

No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos –para una finalidad especial– trazar un límite. ¿Hacemos con ello utilizable ahora el concepto? ¡De ningún modo! Excepto para esta finalidad especial (Wittgenstein 2008, *IF*, § 69).

Ningún concepto, así como ninguna práctica, tendría límites absolutos⁷⁴, y aquellos que podríamos trazar constituirían solo indicaciones básicas relativas a un juego específico que ni aun así pretenderían ser completas, en el sentido de señalar reglas totales que rijan un juego internamente⁷⁵.

Pero podríamos imaginar un juego que consista en trazar límites, y nos preguntaríamos: en tal juego, ¿la propia actividad de señalar límites debería estar

⁷⁴ Lo mismo ocurriría con el concepto de análisis y el método analítico, que en alguna versión atomista como la del joven Wittgenstein, asumía que podemos obtener expresiones “más analizadas” que otras. (Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 60) y que habría algo así como un “análisis último” de las expresiones que ofrecería una mayor exactitud de las mismas (Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 91). Sobre la supuesta distinción absoluta entre lo simple y lo compuesto, explica Wittgenstein, advertimos una variedad de maneras distintas de emplear dichas palabras: “¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad? – ¿Cuáles son las partes constituyentes simples de una silla? (...) No tiene ningún sentido hablar absolutamente de ‘partes constituyentes simples de la silla’” (Wittgenstein 2008, *IF*, § 47).

⁷⁵ De ser así, cualquier juego sería una actividad determinada absolutamente, lo que nos haría volver al fantasma de la metafísica tradicional. Dice Wittgenstein: “«Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el ‘juego’ que jugamos con ella». – No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también” (Wittgenstein 2008, *IF*, § 68).

trazada de forma definida y menos borrosa? ¿En dicho juego, el propio concepto de límite debería estar “delimitado”?⁷⁶ En el caso de un juego posible que consista en trazar límites, tampoco podríamos esperar un sentido absoluto.

Entonces, el concepto de límite tampoco sería limitado, encerrado, como si fuera algo fijo o que opera por sí mismo⁷⁷. Y de hecho que podemos imaginarnos una actividad que consista en un juego de trazar límites, incluso un juego que pretenda con relativo éxito trazar límites de una forma más clara que otros para ciertos fines, y que podríamos suponer como el juego de la actividad científica, interesada en los límites de lo que conocemos y no, y lo que podemos conocer sobre el mundo; y también podemos imaginarnos otro juego, como una actividad distinta, que consistiría en jugar a traspasar ciertos límites. Este sería el juego de lenguaje metafísico.

Decir “Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido”, la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. Si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dónde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etc. Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo (Wittgenstein 2008, *IF*, § 499).

La primera observación que realiza Wittgenstein en el pasaje citado, en clara alusión a la crítica positivista de los enunciados metafísicos, es que una afirmación de este tipo, en la que se habla en un sentido absoluto de que algo no tiene

⁷⁶ Podríamos radicalizar nuestras preguntas anteriores pensando en la posibilidad del juego de lenguaje que consistiría en “trazar límites precisos”, no ya siquiera trazar límites, sino específicamente “límites precisos”, como una característica relativa de este posible juego. En ese caso, ¿el concepto de límite sería impreciso? ¿Podríamos jugar este juego con un concepto de “límite” borroso? Habría que considerar, también, en este posible caso, que si se trata de un juego, la propia actividad de “trazar límites precisos”, en tanto juego, no podría tener límites absolutos al modo de reglas totales. Y ello obligaría a redefinir, al modo como ocurrió con el concepto de límite, nuestra propia noción de precisión. Una y otra tendrían sentido solo al interior de una práctica realizada con ciertos fines. La perspectiva antimetafísica de Wittgenstein bloquea la admisión de categorías filosóficas que nos recuerden un pasado esencialista.

⁷⁷ De manera semejante a sus observaciones acerca de la creencia de que una oración debe tener un único sentido definido, y que, de lo contrario, no tendría entonces *absolutamente* ninguno, Wittgenstein cuestiona el trasfondo de la creencia de que un límite borroso no sería en realidad absolutamente ningún límite (Wittgenstein 2008, *IF*, § 99).

sentido, recae en un lenguaje de tono metafísico al estilo tradicional. Por esa razón, insiste Wittgenstein, trazar límites no sería una actividad ni absoluta ni transparente. Como se ha venido indicando en las observaciones anteriores, trazar límites solo tendría sentido como una actividad realizada para ciertos fines al interior de un juego. Pero nos interesa hacer notar que, en el párrafo citado, Wittgenstein deja en claro que hay varias razones por las que se trazarían límites. La imagen de la valla podría ayudarnos a comprender el sentido de esta nueva metafísica. La valla está allí, pero por sí sola no significa nada. Es en el uso al interior de un juego que adquiere sentido. La valla puede ser puesta para indicar los límites entre lo que ignoramos y nos urge conocer y lo que no nos interesa, como nuestro juego de la actividad científica (indicar dónde termina un terreno y dónde empieza otro, quiénes son los propietarios y quiénes no, quiénes deben quedarse y quiénes no deben entrar), pero también puede ser puesta como parte del juego de saltar la verja. Este es el juego de la metafísica, en el que, a pesar de no tener límites claros de manera absoluta, en tal juego jugaríamos a saltar los límites. Pero más allá de la mera posibilidad del juego metafísico, nos preguntaríamos: ¿qué sentido tendría trazar límites para después saltar por encima de ellos? ¿Supone este juego que encontraremos algo del otro lado de la valla? ¿Cuál es el valor, si lo tiene, de jugar el juego de lenguaje metafísico?

Estas son preguntas muy difíciles de contestar, y conviene por ello revisar nuestras nociones de “juego” y de “juego de lenguaje”. Podríamos suponer que, en tanto juego, el juego de lenguaje metafísico posee algún valor, y que por ser un juego, merece la pena ser jugado. Esto nos daría la impresión de que todo juego es válido por sí mismo y que permanecería inalterable, por lo menos, al interior del mismo y mientras siga jugándose. Según esta apariencia, cada juego estaría justificado internamente, y bajo condiciones normales, cualquier juego podría permanecer sin verse alterado. Pero Wittgenstein ha señalado la posibilidad de la desaparición de ciertos juegos, así como la aparición de otros.

Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de

lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (Wittgenstein 2008, *IF*, § 23).

Según esta consideración respecto de los juegos de lenguaje, nada impide que el juego de lenguaje metafísico desaparezca, por resultar improductivo, por caer en descrédito, o por ser reemplazado por un juego más eficaz. Pero si nos fijamos en el tipo de metafísica que ha sido objeto de la crítica wittgensteiniana, resulta que es más bien la metafísica tradicional la que habría envejecido y podría hasta quedar en el olvido. Contra ella (o paralela a ella), nacería un juego de lenguaje metafísico que intentaría superar los errores del pasado. Pero igual, nos seguiríamos preguntando por el valor de este nuevo juego. Wittgenstein pareciera sugerir que dicho valor consistiría en la apertura de nuestras formas de pensar hacia nuevas maneras de ver y hacer.

Interpretas la nueva concepción como el ver un nuevo objeto. Interpretas un movimiento gramatical que has hecho como un fenómeno cuasi-físico que has observado (Piensa, por ejemplo, en la pregunta: “¿Son los datos sensoriales la materia prima del universo?”)

Pero mi expresión no es inobjetable: La de que has hecho un movimiento ‘gramatical’. Ante todo has encontrado una nueva concepción. Es como si hubieras inventado una nueva forma de pintar; o también un nuevo metro, o un nuevo tipo de canto. – (Wittgenstein 2008, *IF*, § 401).

Si hay un nuevo juego de lenguaje metafísico, cuya actividad consistiría en saltar los límites, su propósito estaría centrado en las ventajas que ofrecería una ampliación de nuestra perspectiva de las cosas, cuando no la invención de nuevas formas de ver el mundo⁷⁸. No se trataría solo de un “juego de palabras” (movimiento ‘gramatical’), sino que nos importaría la nueva concepción que viene acompañada de este ejercicio de saltar la verja. Y no es el simple interés por la novedad lo que nos llevaría a valorar este juego metafísico; es, ante todo, la consideración de las posibilidades de abrir nuestro pensamiento guiado por la imaginación y la creatividad filosóficas.

⁷⁸ Estas imágenes metafísicas de la realidad –piensa Peter F. Strawson, “centradas en un interés concreto, pueden ayudar a sacudir hábitos de pensamiento asentados en un terreno particular de investigación y, con ello, ayudar a abrir el camino para nuevos desarrollos” (Strawson 1997, p. 59).

¿Qué nos garantiza que este nuevo juego metafísico no cometerá los errores de la metafísica tradicional, provocando imágenes generalizantes en un lenguaje de tono esencialista? En principio, mantener en la memoria las consecuencias del ejercicio de aquel tipo de metafísica, y tomar distancia de sus pretensiones fundacionistas. Pero, ¿debería juzgarse a todo nuevo intento de juego de lenguaje metafísico por las experiencias del pasado? Esto es lo que piensa Peter F. Strawson respecto de las críticas radicales a todo futuro intento de incursionar en la metafísica:

Es con seguridad un exceso de puritanismo lo que lleva a sostener que, solo porque las declaraciones que favorecen esas nuevas maneras sean grandilocuentes en exceso, todo nuestro objetivo consista en impedirnos ver el mundo de un modo renovado. Podríamos habilitar espacio a un tipo saneado de metafísica, que haga declaraciones más modestas y menos discutibles que las anteriores (Strawson 1995, p. 106).

Estos serían los rasgos del tipo de metafísica renovada que nos quedaría por realizar en un posible juego: evitar un discurso de generalidad metafísica (hacer declaraciones más modestas) y evitar el empleo de un lenguaje con un tono esencialista (hacer declaraciones menos discutibles).

De modo semejante a la manera en que la cosmología antigua concebía un mundo cerrado por límites y que más tarde cedió el lugar para una nueva forma de ver el universo que admitía la consecuencia de su infinitud⁷⁹, el punto de vista de Wittgenstein aparece como una invitación a traspasar los límites del enfoque de una metafísica tradicional que ha quedado atrapada en la muralla esencialista, con el ánimo de saltar por encima hacia una nueva metafísica por descubrir, y en la que, en el mismo juego de saltar la valla, las nuevas formas en que podamos ver y preguntarnos por el mundo y por nosotros mismos, constituyan un nuevo impulso para el cambio de nuestro pensamiento.

⁷⁹ Y así también como ocurrió cuando Wittgenstein fuera soldado en la Gran Guerra, pues en las trincheras, como límites fijos, escribió algunas de las notas de lo que más tarde sería el *Tractatus*, libro cuya reflexión principal gira en torno a los límites del lenguaje y la posibilidad de traspasarlos.

CAPÍTULO IV. EL *TRACTATUS* COMO UNA TEORÍA CONTEMPLATIVA

El objeto de discusión del presente capítulo es una tesis particularmente interesante, en la que su joven autor⁸⁰ no dudó en señalar sus críticas a filósofos connotados, llegando, incluso, a ponerlos en ridículo⁸¹, y en el que ha dejado escritas algunas sentencias dignas de convertirse en lapidarias⁸². Se trata de la tesis de bachiller de Juan Abugattás, una investigación pionera entre los estudios sobre el segundo Wittgenstein sustentada el año 1972 bajo el título *El concepto de*

⁸⁰ El año en que sustenta su tesis de bachiller Juan Abugattás tenía 24 años de edad.

⁸¹ Es el caso de John Austin, a quien Abugattás critica el haber “instrumentalizado groseramente la filosofía de Wittgenstein”, convirtiéndola en un “quehacer trivial” a través de una especie de “sicosis clasificatoria”. Dice Abugattás: “Estos herbolarios metidos a filósofos, uno de cuyos más logrados paradigmas es, sin duda, John Austin, justifican, en cierto modo, las críticas recientes hechas a la filosofía analítica” (Abugattás 1972, p. 43). Tras citar un párrafo de *A plea for excuses* de Austin, en que, según Abugattás, “sostiene Austin que el mejor modo de resolver los problemas filosóficos es evitar enfrentarlos cara a cara y que es una admirable muestra de prudencia y buen gusto el irse por las ramas” (Abugattás 1972, p. 44), Abugattás concluye: “Lo malo de esta posición no es, evidentemente, que se recomiende la utilización del método analítico; lo malo es que se inste a utilizarlo para ventilar banalidades. Cuántos y cuáles sean los modos de pedir disculpas, es algo que debe interesar más a un individuo que quiera perfeccionar el manual de Carreño, que a un filósofo” (Abugattás 1972, p. 45).

⁸² Una particularmente interesante, respecto del valor de la imaginación en la investigación filosófica, sostiene: “Cuando en el futuro se trate de explicar la gran vitalidad del pensamiento filosófico contemporáneo, se encontrará, seguramente, que la clave de todo está en la irrupción de la “imaginación” como el instrumento más valioso de la reflexión filosófica” (Abugattás 1972, p. 80).

análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein. Dicha investigación, con una extensión de 95 páginas mecanografiadas, está dividida en tres capítulos: Capítulo I El hablante como insensato, Capítulo II La “Imago-mundi” y Capítulo III Reflexiones sobre el método. Aunque son varias las afirmaciones polémicas que sostiene Abugattás en esta tesis, nuestro abordaje estará centrado en el primer capítulo, específicamente en lo que Abugattás denomina “Teorías contemplativas del significado” y de manera particular en la forma cómo Abugattás analiza, desde esa perspectiva, el *Tractatus*. Mi discusión con Abugattás girará entonces a propósito de dos observaciones centrales: demostrar que la teoría del significado del *Tractatus* no es, como pretende Abugattás, una mera teoría contemplativa, y que la teoría del significado de las *Philosophische Bemerkungen* (en adelante *Ph. B.*), a diferencia de lo que sostiene Abugattás, aun mantiene intacta la perspectiva del *Tractatus* respecto de cómo el lenguaje puede permitirnos conocer el mundo.

4.1. Juan Abugattás y la crítica a la teoría “contemplativa” en el *Tractatus*

La tesis de Abugattás discute propiamente la naturaleza del método analítico y su ocurrencia según una concepción del mundo en los marcos de la teoría del uso en la filosofía del segundo Wittgenstein⁸³. Hagamos un apretado resumen de sus observaciones al respecto. Lo primero que sugiere Abugattás es que una analítica que consista en la mera enumeración de los usos de lenguaje natural no tiene ningún provecho filosófico. Ocurre, según Abugattás, que los diversos usos están orientados a servir de herramientas para resolver problemas prácticos. Por esa razón, entiende Abugattás, para Wittgenstein los problemas filosóficos nacen como consecuencia de un intento de usar las palabras fuera de su contexto natural. Así, el método filosófico tendrá como función principal la de “regresar a las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano” (*I. F.* 116), lo que significaría

⁸³ La tesis como tal de Abugattás se puede sintetizar en dos afirmaciones centrales: i) El método analítico ocurre en el interior o desde una concepción del mundo que puede denominarse “idealismo lingüístico”, el mismo que es consecuencia de la teoría del uso; y ii) el concepto “forma de vida” es el hilo conductor que permite recorrer toda la obra de Wittgenstein dándole coherencia (y cohesión).

que, al no haber salida para los problemas filosóficos al interior del lenguaje común, “la única manera de solucionarlos sea disolverlos” (Abugattás 1972, p. 79).

Pero ¿cuál es el valor del método analítico? ¿Cuáles son las ventajas que nos ofrece con respecto a otros métodos filosóficos? Desde el abordaje de Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, la respuesta que ofrece Abugattás está comprometida con el valor de la diversidad y la pluralidad de perspectivas. Piensa Abugattás que el error, por ejemplo, de Moore en su salida al problema de la existencia del mundo exterior, es un error clásico entre los filósofos, y “consiste en creer que la imagen-del-mundo que se comparte, es la única verdadera y consistente” (Abugattás 1972, p. 79). De que lo que se trata entonces es de invitar a los demás a quitarse las anteojeras y pensar en otros mundos posibles, y esa es la tarea del método analítico: ofrecer juegos de lenguaje posibles, que jamás hayan sido tenidos en cuenta por el filósofo o el interlocutor del caso. En su afán por evitar el error tradicional de la mirada única en filosofía, y apelando a la imaginación que ofrece ejemplos extraños a nuestro mundo familiar, el método analítico “nos propone formas-de-vida no siempre compatibles con la nuestra y que en los más de los casos implican imágenes del mundo opuestas a aquella en que vivimos encerrados” (Abugattás 1972, p. 82).

El objetivo del método es mostrar la naturaleza de nuestra imagen del mundo siempre que exhiba las reglas de nuestro lenguaje. Los ejemplos sirven como modelos de comparación para iluminar nuestro lenguaje común. Desde esta perspectiva, la filosofía no pretende modificar el lenguaje corriente sino, al hacerlo patente tal y como está, “hacer conscientes a los hablantes del modo de vida que llevan, de sus prejuicios y valores, etc.” (Abugattás 1972, p. 83). Piensa Abugattás que el método así descrito de acuerdo a la filosofía de Wittgenstein, estará luego en manos de hombres con una auténtica vocación filosófica manifiesta en la preocupación por los problemas filosóficos clásicos (que incluyen el problema de la metafísica), y que verán en ellos a las dificultades más dignas e importantes que tiene el hombre por superar; esto es, que el fin de la filosofía, a través de este

método analítico, no es otro que seguir el viejo ideal filosófico del conocimiento de sí mismo (Cf. Abugattás 1972, p. 90).

Como lo indiqué al inicio, en adelante me concentraré básicamente en las afirmaciones respecto de la teoría del significado en el *Tractatus* descritas en el Capítulo I de la tesis de Abugattás, en vista de que son relevantes para la presente discusión, y porque constituyen elementos importantes de su argumentación, de los cuales se sigue, en buena cuenta, su apuesta por la teoría del uso.

El problema que vamos a discutir es el problema del significado, el mismo que, según Abugattás, tendría por lo menos dos formulaciones posibles. En la primera forma el problema se enuncia con la pregunta: ¿cómo es que una cosa es (puede ser) signo de otra? Esta es la formulación común a Russell y Tarski, en la que el signo aparece como una representación, y en la cual se asume la relación entre palabras (sonidos) y cosas (objetos) que ella refiere. La segunda formulación considera que la palabra no es signo del objeto sino símbolo de las afecciones del alma causadas por los objetos. Es la formulación de Aristóteles, Locke y Saussure, en que se introduce el “concepto” o “idea” como un nuevo factor.

Según Abugattás, ya sea que el problema se aborde de la primera o segunda forma, existen por lo general cuatro respuestas a la pregunta ¿qué es el significado? La primera entiende el significado como la palabra, mientras que una segunda lo identifica con la cosa u objeto mentado. La dificultad de estas dos primeras respuestas es que aluden a entes físicos, los mismos que, al ser contingentes, conducirían a la creencia de que el significado sería igualmente contingente. La tercera respuesta entiende el significado como el concepto y la cuarta como la proposición. Obviamente, lo que importa en el análisis de Abugattás es concentrarse en esta cuarta respuesta para ver “cómo formuló Wittgenstein su primera teoría del significado, a fin de comprender luego el sentido de la crítica a que posteriormente la sometió” (Abugattás 1972, p. 3).

Con el fin de no excederme innecesariamente con las referencias textuales y con el ánimo de presentar claramente nuestra exposición, en lo que sigue haré una reconstrucción racional de la interpretación que hace Abugattás de la teoría del significado del *Tractatus*:

- i) La proposición es una “imagen” de la realidad (una proposición es tal solo si “representa”)
- ii) “Representar” es reproducir las relaciones que se establecen entre los elementos de la realidad (los objetos). El nombre “representa” al objeto en la proposición; el nombre es el significado del objeto (no es una vuelta al “realismo”)
- iii) Los objetos son las sustancia del mundo; pero existen en su relación con otros objetos (en Estados de cosas)
- iv) Un objeto fuera de un estado de cosas carece de toda propiedad material
- v) La proposición asigna propiedades materiales al objeto. La proposición más simple tiene la forma $F(x)$ (“F” designa una propiedad material; $F(x)$ es un estado de cosas)
- vi) Un estado de cosas y una proposición son lo mismo, en virtud de su misma estructura lógica
- vii) “Representar” es compartir la misma estructura lógica con un estado de cosas
- viii) Las proposiciones propiamente dichas son las de la ciencia natural, porque la función descriptiva del lenguaje es la única que importa (para reproducir la realidad)
- ix) La verdad consiste en la reproducción correcta de la realidad

- x) Un signo proposicional que no cumple con esto (que no reproduce) es una proposición falsa, o una pseudo proposición carente de sentido

De las afirmaciones señaladas importan para la discusión presente los numerales i), ii), vii) y viii), los que en resumen dan cuenta de la proposición como una representación y a la descripción como la función que más interesa en el lenguaje.

A esta reconstrucción debemos sumarle algunas declaraciones de Abugattás que conforman el centro de esta primera parte de la discusión: el que la teoría del significado del *Tractatus* sea entendida como una teoría contemplativa que deba superarse por la teoría del uso. Según Abugattás, todas las teorías del significado anteriores a la teoría del uso tienen como rasgo común el de ser “contemplativas”:

(...) En el sentido preciso que da Marx a esa palabra, para designar a las proposiciones filosóficas que formulan el problema del conocimiento en términos de la relación sujeto-objeto. En efecto, en los planteos que hemos presentado arriba, se trata, siempre, de esclarecer la relación entre significado y significante, concibiéndola como un hecho estático, petrificado (Abugattás 1972, p. 5).

En principio, y tomando en cuenta siempre la consideración de la teoría del significado del *Tractatus* como una teoría contemplativa, resulta relevante el hecho de que para Abugattás una proposición como una figura no solo represente un estado de cosas sino que los reproduzca. Un asunto que también me interesa rescatar es que, tal y como presenta a las teorías contemplativas, Abugattás no parece considerar al problema filosófico del conocimiento sino solo desde tales teorías contemplativas. Es decir, Abugattás equipara incorrectamente las expresiones “reproducir” con “representar” desde su lectura reductiva de toda gnoseología como una y solo una teoría contemplativa.

Las diferencias que quiero establecer de manera intuitiva son las siguientes: la expresión “reproducir” encierra ya la pretensión de que la “imagen” no solo sea tal, sino que además sea la realidad misma (como ocurre en el diálogo platónico el *Crátilo*, con la duplicación de mundos⁸⁴), en la medida que hay una pretensión de

⁸⁴ En el *Crátilo*, Sócrates lleva al extremo la tesis naturalista respecto de la rectitud de las denominaciones por medio de la cual no existiría diferencias entre la imagen y aquello que

exactitud y corrección cerradas, que procuran dar cuenta del mundo tal y cual es. Pero Wittgenstein no contempla esto, como queda claro en su exposición de la “malla” en el *Tractatus* (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.341). Las descripciones están sujetas a otros criterios, y de hecho, pueden ser varias las formas de describir y no solo una, y menos alguna con la pretensión de ser la única con una exactitud cerrada e incorregible. Por otro lado, “reproducir” entraña ya el equívoco de la “copia” de la realidad, como ocurre, esto sí, en las teorías contemplativas que Abugattás critica. “Representar”, en cambio, tiene otro sentido, siempre que entendamos que una proposición es un signo a la manera de una “imagen” o “figura” que describe un estado de cosas, cuya corrección no depende de la figura por sí misma, sino de su pertenencia a un entramado proposicional constituido por un sistema del mundo. Además, según esta perspectiva, “representar” desde un tejido proposicional no pierde la dimensión constructiva y categorial del lenguaje como un medio para conocer la realidad, que presupone ya un compromiso, una manera de ver el mundo o lo que esperamos ver en él. Esto sí se pierde en el concepto “reproducir”, que imaginaría un “dar cuenta” del mundo desde el mundo mismo, como ocurre en las teorías contemplativas. Por último, “representar” no sería equivalente a “reproducir”, porque es posible que tengamos varias representaciones incluso simultáneamente⁸⁵, mientras que en la idea de reproducir nos dejamos tentar por la creencia en una sola imagen que reproduciría, como algo fijo, la esencia de aquello que queremos reproducir.

Entre otras cosas, lo que he venido sosteniendo en esta tesis es que la teoría del significado del *Tractatus* cobra sentido si se lee como una respuesta a aquella imposibilidad cognitiva desde el lenguaje, como la planteada por Mauthner y que he discutido en el segundo capítulo, asunto que en la crítica de Abugattás nunca aparece, presentándonos a dicha teoría del significado “flotando en el aire”.

reproduce. Lo que ocurre es que, si se trata de una imagen, esta no debería reproducir todo lo que supuestamente representa, de lo contrario ya no serían la imagen y lo representado dos cosas diferentes sino una duplicación de realidad. Cf. *Crátilo* 432 b-d.

⁸⁵ Este es el espíritu que encontramos también en las *Philosophische Bemerkungen*: “Cada vez que digo que en lugar de tal y cual representación se podría también usar esta otra, damos un paso adelante hacia el objetivo de atrapar la esencia de lo que es representado” (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, I, 1).

Haciendo una evaluación general de la tesis de Abugattás desde sus críticas a las teorías contemplativas del significado, podemos advertir una clara tendencia antirrepresentacional, que discute el rol de las descripciones como algo fundamental, y enfatiza el papel de la praxis y la utilidad. En este punto de vista pragmático, Abugattás se enfrenta a los enfoques esencialistas y reductivos, y revalida el plano de la acción. Lo interesante de la tesis de Abugattás es que está en la línea de los que discuten las teorías únicas y omniabarcativas herederas de los supuestos metafísicos de la filosofía moderna. Sin embargo, en su argumentación comete el error de restarle peso al lenguaje descriptivo desde una finalidad gnoseológica, como si toda relación entre lenguaje y conocimiento ocurriera únicamente desde teorías contemplativas.

Pero hay un nuevo elemento de la argumentación de Abugattás en contra de las teorías contemplativas que me interesa comentar. Se trata de la inclusión de los hablantes del lenguaje ordinario.

Según Abugattás, no debe sorprendernos que en una teoría contemplativa como la del *Tractatus* “la única función relevante del lenguaje” sea la función descriptiva,

Como si el único fin que persiguen los hablantes fuese la “contemplación”, la “reproducción”, de la realidad circundante (Abugattás 1972, p. 6).

Lo que observamos es que Abugattás agrega de contrabando la afirmación respecto de los fines de los hablantes. Ciertamente Wittgenstein en el *Tractatus* no piensa en los hablantes ni en sus intereses cuando señala una teoría “contemplativa”, sino en un discurso proposicional constituido por la ciencia natural con el fin de describir estados de cosas del mundo, atendiendo al problema de cómo el lenguaje puede servir para este fin. En ningún momento Wittgenstein está pensando en los fines e intereses de los hablantes comunes, que se moverían en el lenguaje ordinario para la mayoría de sus fines. Abugattás confunde estos planos y, sobre todo, en su objetivo de convencernos de abandonar la teoría del significado del *Tractatus*, insiste en que el lenguaje ordinario resulta más

importante en nuestra vidas, y que no hay una relación descriptiva entre alguna proposición del lenguaje ordinario y algún hecho del mundo. Dice Abugattás:

(...) Ya hemos visto que la función del lenguaje no es puramente descriptiva, esto es, no a toda proposición del lenguaje ordinario le corresponde un hecho (...) estas formas del lenguaje ordinario que en la teoría contemplativa del *Tractatus* habían sido arbitrariamente descalificadas, cumplen en nuestra vida una función tanto o más importante que las oraciones descriptivas (Abugattás 1972, p. 10).

La importancia del lenguaje ordinario radicaría en que usamos el lenguaje más bien para hacer cosas que para contemplarlas. Este es el argumento pragmático con que Abugattás evaluaría la conveniencia de la teoría del uso sobre la teoría figurativa.

Y es que Wittgenstein vio, certeramente, que los intereses reales de los hablantes no son tanto “contemplativos” como “prácticos”. El lenguaje empezaba a ser concebido como un “instrumento”, como una herramienta que alcanza su razón de ser en la “praxis”. Lo que interesa al hablante no es solo ni primordialmente “hablar” sobre la realidad, sino actuar en ella y sobre ella (Abugattás 1972, p. 6).

Según Abugattás, cuando Wittgenstein supera el *Tractatus* a través de la teoría del uso, logra “enfrentar el fenómeno del lenguaje directamente, a saber, como comúnmente se muestra y funciona” (Abugattás 1972, p. 6). El texto que a continuación agrega Abugattás resulta clave porque explicita el sentido de su crítica:

Es por ello que la exposición de la teoría del uso empieza con una crítica a las tesis del *Tractatus* que se basan, fundamentalmente, en lo que, después del viraje, debe ser tenido por un prejuicio. Y es que, normalmente, el lenguaje que juega un rol en la vida de las personas no es tanto el lenguaje formal, sino el llamado “lenguaje común”, que parecía antes tan despreciable y confuso (Abugattás 1972, p. 7).

Cuando se dice que el lenguaje común es confuso, propiamente debe entenderse que esto era visto así para los fines representacionales en que podemos usar el lenguaje para conocer el mundo, no en el sentido de ser “confuso” en sí mismo. El lenguaje ordinario no sería útil en ese sentido, pero no se le niega funcionalidad en otras dimensiones extra cognitivas en términos científicos⁸⁶. Lo único que quiere decir esto es que el lenguaje ordinario como tal

⁸⁶ Lo que quiere decir esto es que el lenguaje ordinario tiene otros objetivos no representacionales. Así lo entiende Wittgenstein en el *Tractatus*: “El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste. Es humanamente imposible extraer de él

no sirve para hacer ciencia, pero por supuesto, quién negaría que sea útil en la vida diaria.

Como vemos, en la lectura de Abugattás respecto del cambio de la teoría figurativa por la teoría del uso, pareciera haber un antes y un después sin ningún punto de encuentro, como una vuelta de página, como alguien que antes miraba así y ahora mira asá, cuando lo que ocurre es que ambas maneras de entender el lenguaje corresponden a intereses diferentes y programas diferentes. El asunto se puede graficar más o menos así. Es como si diseñáramos una casa según un modelo y luego decidimos edificarla, con sus puertas y ventanas, pero cuando queremos ingresar los muebles notamos que algunos son muy grandes y no pasan a través de la puerta, y tenemos que dejarlos en la calle, pero están allí. La preocupación por la ciencia y por lo que podemos decir en el lenguaje desde la ciencia obligaba a considerar condiciones muy exigentes de claridad y precisión, razón por la que era inevitable dejar al lenguaje ordinario, con todo lo cómodamente confuso que podía ser, esperando afuera.

De manera semejante a como ocurrió con Descartes y su duda metódica, esta servía a un propósito, que no era sino la edificación de las ciencias desde bases seguras y confiables, para lo que solo podíamos fiarnos de rasgos universales y permanentes a través de una mente atenta. Sin embargo, Descartes no puede llevar al extremo esta duda más allá de una preocupación científica. Es decir, que

inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está constituida de cara a objetivos (*Zwecken*) totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo" (Wittgenstein 2001, *TLP*, 4.002). Asimismo, el *pollachôs legesthai* aristotélico ocurriría en el plano del lenguaje ordinario: "En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos (...) Así la palabra "es" se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia (Wittgenstein 2001, *TLP*, 3.323). Wittgenstein mantiene su idea negativa respecto del lenguaje ordinario para fines cognitivos en vista de su naturaleza ambigua aún hacia 1929, como queda expuesto en su artículo *Some remarks on logical form* (Algunas observaciones sobre la forma lógica). Allí Wittgenstein sigue creyendo que el lenguaje ordinario disfraza la estructura lógica y que por ello, no puede evitar la formación de algunos sinsentidos. Cf. Wittgenstein 1991, pp. 15-16.

para el plano de la acción diaria y el sentido común, Descartes, como cualquiera de nosotros, se valía de lo que veían sus ojos y caminaba sin dudar mientras atravesaba una calleja en Ámsterdam y conversaba con *Hélène*. No tenía, de hecho, ningún sentido, llevar esta duda sobre la información sensorial y exigencia de certeza al plano en que nos movemos diariamente, y en el que, como también hacía Descartes, nos comunicamos por el lenguaje ordinario. De la misma forma, la preocupación de Wittgenstein está comprometida con una búsqueda y un programa para las ciencias, y como hemos tratado de explicar, su teoría figurativa del lenguaje intenta responder a estas exigencias.

Como hemos venido insistiendo en nuestra argumentación, parte de la estrategia de Abugattás por convencernos de las virtudes de la teoría del uso consiste en señalar las debilidades de la teoría del significado del *Tractatus* que deben ser superadas. En particular su argumento gira en torno a la siguiente idea: En el *Tractatus* la teoría “contemplativa” del significado nos conduce a asumir que hay una única función del lenguaje que es la función descriptiva. Además, dicha teoría “contemplativa” del *Tractatus* descuida los intereses y los fines de los hablantes, aspecto que es central en la teoría del uso, el mismo que le permite enfocar el fenómeno del lenguaje directamente. Por tal razón, reconocer las ventajas de la teoría del uso implica abandonar la teoría “contemplativa” del *Tractatus*, puesto que la propia evolución de Wittgenstein puede interpretarse en ese sentido, es decir, como una superación del *Tractatus*. Ciertamente, nuestro objetivo no es aquí examinar las ventajas de la teoría del uso por sí mismas, o en relación a las teorías contemplativas, sino evaluar hasta qué punto la aceptación de esta teoría del uso implica negar la apuesta presentada en el *Tractatus*. Probablemente costaría defender la teoría figurativa como tal según aparece en el *Tractatus* frente a la teoría del uso, pero sí podríamos sentirnos aún comprometidos con el programa general del *Tractatus* tal y como se ha presentado aquí: como una apuesta por entender el mundo desde el lenguaje más allá de las metáforas. Podemos discutir respecto de las teorías contemplativas el que se funden en una gnoseología representacional que aun divide el mundo en

sujetos y objetos, incluso, con el fin de reproducirlos, pero no la pretensión de querer conocer la realidad como algo legítimo.

Hay una última consideración que merece ser incluida en esta parte como un elemento más de la crítica de Abugattás a la teoría del significado en el *Tractatus*. Abugattás considera que la apuesta por la construcción de un lenguaje ideal en que a cada término le corresponde un solo significado resulta ahora vacía e inútil, y para mostrar cómo ha ocurrido este cambio en el propio Wittgenstein, cita un pasaje de las *Philosophische Bemerkungen* (*Ph. B.*):

Qué extraño fuera que la lógica se ocupase de una lengua “ideal”, y no de la nuestra. Pues, ¿qué expresaría este lenguaje ideal? Seguramente eso que expresamos comúnmente en nuestro lenguaje; entonces, la lógica debe investigarlo a él (...) El análisis lógico es el análisis de algo que tenemos, no de algo que no tenemos. Es en consecuencia, el análisis de las oraciones tal y como ellas son. (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, I, 3).

Lo que muestra el pasaje citado es que, entre los cambios ocurridos desde el *Tractatus* a las *Ph. B.*, se ha abandonado la empresa de construir un lenguaje ideal a favor del análisis del lenguaje ordinario. Pero ¿significa eso que se ha abandonado también la búsqueda de relacionar el lenguaje con el mundo desde una perspectiva cognitiva? El argumento de Abugattás es reductivo, en la medida que vincula directamente el interés de construir un lenguaje ideal con la iniciativa de conocer el mundo desde el lenguaje, con lo que, al abandonarse la apuesta por un lenguaje ideal, debería seguirse aparentemente el abandono de dicha iniciativa. Pero ¿existe tal relación de necesidad, que al anular la primera, se sigue la anulación de la segunda? Tal parece que no es así, pues la iniciativa se mantiene intacta, aun incluso si dejamos un lenguaje ideal y nos valemos del análisis del lenguaje ordinario, o si podemos combinar el uso de un lenguaje formal con métodos de análisis del lenguaje ordinario.

4.2. La teoría del uso en las *Philosophische Bemerkungen*

Lo que queremos discutir a continuación es un asunto ligeramente distinto, o en todo caso, complementario al del apartado anterior, toda vez que gira en torno a la

teoría del uso. Lo que queremos saber aquí es si, como afirma Abugattás, en las *Philosophische Bemerkungen* aparece ya una teoría del uso como parte de la superación wittgensteiniana de la teoría figurativa. Nuestra respuesta es que tal afirmación es falsa, cuando menos, de acuerdo a las coordenadas que presentaremos a continuación.

Ciertamente Abugattás no desarrolla una argumentación que justifique la presencia de una teoría del uso en las *Ph. B.*, sino que lo asume como algo dado, siempre teniendo en cuenta que para Abugattás la teoría del uso constituye una superación de la teoría figurativa que califica de contemplativa. El único pasaje en el que Abugattás se refiere a esto es el siguiente:

Esta más que concisa presentación que acabamos de hacer de las teorías tradicionales del significado, tiene como única finalidad la de servir como marco de referencia a la exposición de la “teoría del uso”, presentada por Wittgenstein en todas sus obras posteriores al *Tractatus*, desde las *Philosophische Bemerkungen* (1930), donde está esbozada, hasta sus notas sobre algunas tesis de Moore, publicadas con el nombre de *Über Gewissheit* (1949-51) (*Sobre la Certeza*), escritas poco antes de la muerte del autor (Abugattás 1972, p. 5).

Hay dos cosas aquí afirmadas: i) que después del *Tractatus* Wittgenstein apuesta por la teoría del uso, y ii) que dicha teoría está al menos esbozada en las *Ph. B.* Lo que hay que preguntarnos es si la primera afirmación quiere decir que la teoría del uso después del *Tractatus* reemplaza totalmente a la teoría figurativa, y si esto ocurre ya en las *Ph. B.* De acuerdo a la crítica de Abugattás a la teoría figurativa como una teoría contemplativa, todo parece indicar que es eso lo que quiere decir. Si ese es el caso, entonces, la afirmación de Abugattás, según la cual la teoría del uso aparece en las *Ph. B.*, es falsa. Para exponer mi argumentación comenzaré citando un pasaje de la tesis de Abugattás en que se condensa el sentido de dicha teoría del uso⁸⁷.

El vuelco hacia la teoría del uso, decíamos, se produjo cuando Wittgenstein reconoció que el lenguaje no es sino un instrumento más maleable que los demás. Esto es, el

⁸⁷ Por obvias razones, no puedo detenerme aquí en la exposición de Abugattás sobre la teoría del uso, pero principalmente porque no constituye una condición necesaria para la comprensión de mis observaciones presentes, ya que basta recordar que la teoría del uso, como lo explica Abugattás, no está comprometida con la figuración del mundo sino solo con el uso del lenguaje como una forma de vida. Para Abugattás, el concepto wittgensteiniano de “forma de vida” es la categoría primordial de la teoría del uso. Cf. Abugattás 1972, p. 14.

lenguaje sirve, esencialmente, para hacer cosas, para actuar. El lenguaje es, por lo tanto, una forma de vivir o, como Wittgenstein prefiere decirlo, una “forma de vida” (*eine Lebens form*) (Abugattás 1972, p. 10).

Según Abugattás, la novedad de la teoría del uso es su dependencia de “las formas de vida” para saber qué hacemos efectivamente con el lenguaje. Esto no podría significar sino que, desde la teoría del uso, hay ahora una relativa prioridad del lenguaje ordinario para hacer cosas y ya no, como ocurría con las teorías contemplativas, la prioridad de un lenguaje figurativo con el compromiso de representar estados de cosas del mundo. De esa forma, bastará demostrar que aun en las *Ph. B.* Wittgenstein está interesado en valerse del lenguaje con el fin de representar el mundo para que la afirmación de Abugattás, como dije anteriormente, sea falsa.

Las *Ph. B.* son un conjunto diverso y voluminoso de comentarios respecto de varios tópicos que harían muy difícil la empresa de querer simplificarlos burdamente. Contrariamente a ello, me dedicaré a bosquejar las coincidencias que existen en esta obra con el *Tractatus* respecto de la teoría figurativa y, por supuesto, el interés por usar el lenguaje con fines cognitivos. Aunque no pueda señalar rápidamente las diferencias entre un texto y el otro sobre sus teorías del significado, lo que Abugattás simplifica en grado sumo⁸⁸, aceptaré que hay una diferencia importante en las *Ph. B.* con la inclusión de los significados a partir del uso. Sin embargo, esto todavía no es la teoría del uso. Es más, contrariamente a lo que afirma Abugattás, el uso aquí es un aspecto que se ciñe aún a las proposiciones. De manera semejante al *Tractatus* pero con más detalles, la proposición (*Bild*) es un modelo y un patrón de medida que sirve para representar. Si hubiera una teoría del uso en las *Ph. B.*, esta tendría que ver con el uso de proposiciones o sistemas proposicionales.

Solo en el contexto de una proposición tiene una palabra significado: eso es como decir que es solo cuando se le usa que una vara es una palanca. Solo la aplicación la convierte en palanca (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, II, 14).

⁸⁸ Ciertamente, señalar estas diferencias como algo de fondo, no constituye un objetivo de la tesis de Abugattás.

Algunos pasajes de las *Ph. B.* se asemejan notablemente al espíritu del *Tractatus*, cuando se trata de afirmar la relación entre el lenguaje y la realidad desde la figuración proposicional.

La concordancia de una proposición con la realidad solo se parece a la concordancia de un retrato (*Bild*) con lo retratado (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, II, 19).

No se puede comparar un retrato con la realidad a menos que se le pueda contraponer como un instrumento de medición. Se debe poder sobreponer la proposición a la realidad (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, IV, 43).

Lo que de momento es relevante para nuestra argumentación, es que en las *Ph. B.* se mantiene intacta la creencia en la conexión entre el lenguaje y la realidad, y, es más, se insiste en que el lenguaje sirve específicamente para representar al mundo. Esto es casi como preguntarnos, ¿si el lenguaje no sirve para representar al mundo, para qué sirve? El pasaje que mejor muestra este asunto es el siguiente:

Una y otra vez se hace el intento por usar el lenguaje para limitar el mundo y ponerlo de relieve –pero eso no puede hacerse. La autoevidencia del mundo se expresa precisamente en el hecho mismo de que el lenguaje puede referirse a él y solo a él refiere. Porque dado que el lenguaje deriva su modo de significar solo de su significado, del mundo, no es concebible ningún lenguaje que no represente a este mundo (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, V, 47).

El lenguaje es esencialmente representacional, y no hay aquí ni formas de vida ni otros fines del lenguaje que no sea la representación. No es verdad, entonces, que esté presente aquí el esbozo de una teoría del uso, entendida como una superación de la teoría figurativa, pues, al contrario, podemos afirmar que hay entre las *Ph. B.* y el *Tractatus* una continuidad a propósito de la figuración que nos permite una lectura consistente de ambas obras⁸⁹. No es cierto, tampoco, que después del *Tractatus* Wittgenstein tenga un “vuelco” hacia dicha teoría del uso, y menos aun, como un abandono de la preocupación que, según hemos venido

⁸⁹ Ciertamente, eso no significaba que entre ambas obras no identifiquemos cambio alguno en el pensamiento de Wittgenstein. Lo que estamos defendiendo es que hay una continuidad, con nuevos elementos, de la teoría figurativa y el cometido representacional del conocimiento del mundo. En la etapa intermedia de su filosofía, como lo indica Tomasini Basolls, hay una modificación pero no un abandono de su concepción original: “Esto explica cómo pudo Wittgenstein, durante su período intermedio, mantener una posición holista, frente a la atomista del *Tractatus*, y al mismo tiempo, una concepción pictórica y objetivista, en contraposición con la visión social del lenguaje que defenderá posteriormente” (Tomasini 2005, p. 26).

argumentando, constituye la motivación del *Tractatus*: cómo el lenguaje puede permitirnos el conocimiento del mundo.

Pero la defensa de este propósito en el *Tractatus* puede quedar explicitada a través de una exposición de la filosofía de la ciencia planteada por Wittgenstein, pues la posibilidad del conocimiento queda restringida al discurso científico. Por ello, en la última parte de este capítulo analizaremos el sentido del discurso proposicional desde un instrumentalismo identificable en el *Tractatus*.

4.3 El instrumentalismo moderado del *Tractatus*

De manera general, la filosofía de la ciencia sostenida por Wittgenstein en el *Tractatus* asumiría que nuestras teorías son instrumentos para medir el mundo, y que los criterios de selección entre teorías rivales pertenecen a una perspectiva pragmática. Estas dos razones me animan a señalar que dicha concepción wittgensteiniana sobre las teorías científicas corresponde a un instrumentalismo moderado. Pero esta intuición puede quedar más clara si esbozamos algunas de las características del debate entre realismo científico e instrumentalismo.

Según el realista científico:

- i) El objetivo unificador y explicativo de las ciencias no tendría sentido si estas no procuraran describir una realidad única
- ii) Sería imposible obtener nuevas predicciones a partir de nuestras teorías si solo fueran instrumentos de cálculo
- iii) Sería imposible explicar el éxito de nuestras teorías si no existiera una realidad subyacente

Según el instrumentalista:

- i) La unificación de las ciencias es solo el subproducto de una máxima metodológica de simplicidad
- ii) Explicar no es esencial para la ciencia, como sí lo es describir y predecir

iii) El éxito de nuestras teorías se debe al poder predictivo

Buena parte del debate entre realistas científicos e instrumentalistas ocurre porque el instrumentalismo clásico en tanto visión abarcadora, como explica Dennett, fue un rechazo completo del realismo (Cf. Dennett 1998, p. 74). La dificultad parece estar entonces en qué entendemos por instrumentalismo. Algunos instrumentalistas respaldaron el *ficcionalismo*, el punto de vista de que ciertas afirmaciones teóricas son falsedades útiles, y otros han sostenido que tales afirmaciones teóricas no eran ni verdaderas ni falsas sino meros instrumentos de cálculo (Cf. Dennett 1998, p. 75).

Imre Lakatos ha sostenido que el instrumentalismo es una especie de degeneración del convencionalismo, pues los defensores del tal postura llegaron a considerar las teorías no como verdaderas o falsas sino meramente como “instrumentos” de predicción (Cf. Lakatos 2011, p. 19). Pero la descripción del instrumentalismo hecha por Lakatos resulta confusa siempre que pretende distinguirla del convencionalismo. Según Lakatos, el convencionalismo acepta la construcción de cualquier sistema de casillas que organice los hechos en algún todo coherente, pero afirma además que el convencionalismo no considera ningún sistema de casillas verdadero por prueba, sino solo “verdadero por convención” (o incluso, ni verdadero ni falso), que era justamente lo que caracterizaba al instrumentalismo. También sostiene Lakatos que para el convencionalismo el “progreso” teórico es solamente de conveniencia (“simplicidad”) y no atañe al contenido de verdad (Cf. Lakatos 2011, p. 17). No queda claro, entonces, respecto de los contenidos de verdad de las teorías, cuál es la diferencia entre convencionalistas e instrumentalistas, y menos aún, por qué debería el instrumentalismo ser una versión degenerada.

Lo que sí es claro respecto del instrumentalismo, es que asume que las teorías son instrumentos de medición, de cálculo, pero no resulta claro si hay algo real en el mundo más allá de las medidas obtenidas. El reclamo realista es la aceptación

de un mundo real independiente de los conceptos y las teorías, y que es en función de tal mundo que dichas teorías son verdaderas. Pero ¿no es posible sortear este debate entre posturas radicalmente opuestas, aceptando que nuestras teorías, en tanto instrumentos convencionales, pueden dar cuenta del mundo allá afuera, y que más allá del convencionalismo, dicho mundo es factible de ser conocido *objetivamente* mediante tales instrumentos? De esa forma, abandonaríamos tal instrumentalismo radical y nos conformaríamos con la perspectiva en la cual los instrumentos de medición del mundo efectivamente *miden* el mundo, y que, como instrumentos, nos preocuparíamos por elegir aquellos que nos resultarían más útiles, pero dirigidos por una utilidad epistémica en que valoramos los resultados de la investigación. Desde luego, la aceptación de dicha versión del instrumentalismo, presupone el abandono de cualquier exigencia realista de emplear teorías científicas para dar cuenta de la esencia última de lo real. Dicho instrumentalismo, que podríamos denominar *moderado o selectivo*, asumiría que en nuestra búsqueda por el conocimiento verdadero, podríamos emplear varios modelos teóricos, y que ninguno pretendería conocer la naturaleza íntima del mundo, sino el conocimiento del que somos capaces mediante nuestros instrumentos. Este es el tipo de instrumentalismo que identifico en el *Tractatus* referido a nuestras mallas teóricas como instrumentos de medición.

4.3.1 La proposición como instrumento para medir

Hay un par de párrafos de las *Investigaciones Filosóficas* que refieren a las proposiciones, los conceptos y en general al lenguaje como un instrumento de medición.

¡Mira la proposición (*Satz*) como un instrumento (*Instrument*), y su sentido como su empleo (*Verwendung*)! (Wittgenstein 2008, *IF* § 421).

⁹⁰ Indistintamente Wittgenstein emplea los términos *Gebrauch*, *Verwendung* y *Anwendung* para referirse al uso, empleo y aplicación de las palabras o proposiciones de nuestro lenguaje. Cf. Wittgenstein 2008, *IF*, § 30, 43, 138; 191, 196, 197; 134, 411.

El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Creemos entonces que no puede tener *mucha* importancia *qué* conceptos empleemos (*Verwenden*). Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con metros y centímetros; se trata solo de una diferencia en la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un cierto sistema de medidas (*Maßsystem*) exigen más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles (Wittgenstein 2008, *IF* § 569).

En los *Notebooks* (1914-1916), Wittgenstein ya sostenía una imagen semejante de la proposición como instrumento que nos permitiría medir el mundo.

La proposición y el estado de cosas guardan entre sí una relación similar a la que la escala métrica guarda con el largo a medir (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 24-11-1914)

La proposición es una medida del mundo (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 3-4-1915)⁹¹

Pero es en el *Tractatus* donde la idea de medir el mundo mediante la proposición resulta más clara, pues aquí Wittgenstein agrega el aspecto modélico de la figura proposicional.

La figura es un modelo (*Modell*) de la realidad (Wittgenstein 2001, *TLP* 2.12).

La proposición es una figura (*Bild*) de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos (Wittgenstein 2001, *TLP* 4.01, 4.021)

Es como un patrón de medida (*Maßstab –instrumento de medición*) aplicado a la realidad (Wittgenstein 2001, *TLP*, 2.1512)

Solo los puntos extremos de las marcas *tocan* el objeto a medir (Wittgenstein 2001, *TLP* 2.15121)

Según estos aforismos, para Wittgenstein la figura proposicional *modela* la realidad a la manera de una herramienta con la que podemos medirla. Una proposición es como una vara con la que se *toca* la realidad. No es una viga que se hunde en el barro, sino una varilla para dibujar en la arena. Literalmente, la palabra *Maßstab* significa “vara para medir”, y éste es el sentido de la proposición en tanto modelo.

⁹¹ Dice además Wittgenstein: “Los métodos de medición mediante p y ~p tienen algo especial que los diferencia de los demás” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 25-11-1914).

Pero este punto de vista sobre la proposición como *Maßstab* es retomado y ampliado en un texto posterior al *Tractatus*; me refiero nuevamente a las *Philosophische Bemerkungen*, en las cuales se agrega un elemento importantísimo que clarifica el uso de proposiciones modélicas: la expectativa (*Erwartung*).

En la medida que hay varios puntos de coincidencia entre las *Ph. B* y el *Tractatus* sobre este punto, mi objetivo es incluir estos nuevos elementos para una mejor interpretación de lo que quiere significar en el *Tractatus* una proposición como modelo de la realidad.

En las *Ph. B.*, Wittgenstein indica que “Si se comprenden las proposiciones como instrucciones (*Vorschriften*) para hacer modelos (*Modelle*) su naturaleza pictórica se vuelve aún más clara” (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, II, 10). Una proposición, igual que en el *Tractatus*, consiste esencialmente en figurar o representar los hechos, pero aquí se insiste en que, al figurar el mundo, la proposición está realizando un modelo de él. Este modelo proposicional operaría como una forma de medir la realidad, pero no de modo aislado, sino en un tejido de proposiciones:

Las proposiciones resultan ser como instrumentos de medición (...) No es una proposición lo que contrapongo a la realidad como un instrumento de medición, es el sistema de proposiciones (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, VIII, 82)

No se puede comparar un retrato (*Bild* –figura) con la realidad a menos de que se le pueda contraponer como un instrumento de medición (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, IV, 43)

La proposición que mide la realidad es un “instrumento”, es decir, no es algo que está ahí en la naturaleza; una vara cualquiera no deja de ser una simple vara. Es la *aplicación* de la vara, el *uso* que le otorgamos para un determinado *propósito*⁹² lo que la convierte en un instrumento para medir; es en el plano

⁹² Dice Wittgenstein: “(...) Es la aplicación (*Anwendung*) lo que hace a la varilla con marcas en ella un *instrumento de medición*: sobreponer el lenguaje a la realidad” (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, V, 54), y también, “El sentido de una proposición es su propósito (*Zweck*)” (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*,

humano, en la cultura, donde la simple vara se convierte en una proposición que modela nuestro mundo. Como decía Heráclito: “El sol tiene la anchura del pie humano” (frag. 3 DK).

Pero además de esto, el aspecto novedoso en las *Observaciones Filosóficas* con respecto a las proposiciones modélicas es el hecho de la *expectativa previa* que condiciona el uso de dichas proposiciones. Prácticamente, vemos el mundo según lo que esperamos ver en él.

De seguro que buscar algo es una expresión de la expectativa (*Erwartung*). En otras palabras: cómo se busque expresa de uno otro modo lo que se espera. (...) La expectativa prepara, por así decirlo, un instrumento de medición (*Maßstab*) mediante el cual se mide el evento cuando éste llega (...) Si espero ver rojo, entonces me preparo para el rojo (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, III, 33).

Nuestra expectativa anticipa el evento. En este sentido, conforma un modelo del evento. Pero solo podemos hacer un modelo (*Modell*) de un hecho (*Tatsache*) en el mundo en que vivimos, es decir, el modelo debe estar esencialmente relacionado con el mundo en que vivimos (Wittgenstein 1997, *Ph. B.*, III, 34).

4.3.2 Las redes teóricas

En los *Notebooks*, Wittgenstein había escrito: “El modo como el lenguaje designa se refleja en su uso” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 11-9-1916). La famosa versión del significado como el uso está perfilada desde las primeras notas wittgensteinianas y no necesitamos esperar las *Investigaciones Filosóficas* para recién encontrarla, de la misma manera como no es cierto que solo el último Wittgenstein concibe múltiples maneras de ver aspectos en contraposición al Wittgenstein del *Tractatus*, quien asumiría una única versión de las cosas como una única manera de ver.

También en los *Notebooks* considera Wittgenstein que “Todo cuanto vemos podría ser de otro modo. Absolutamente todo cuanto pudiéramos describir podría ser también de otro modo” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 12-8-1916)⁹³.

II, 15.). Si las proposiciones son flechas (Wittgenstein 2001, *T.L.P.*, 3.144), su sentido depende de hacia dónde nos lleven, o mejor, hacia dónde vamos con ellas.

⁹³ “Todo lo que vemos podría ser también de otra manera. En general todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera” (Wittgenstein 2001, *TLP*, 5.634).

La teoría figurativa del *Tractatus* sostiene que toda proposición o figura resulta ser un modelo de la realidad, y que el entramado de proposiciones pertenece a un modelo científico del mundo que parte de una expectativa sobre él. Así, las proposiciones, o los modelos en tanto sistemas de proposiciones son como instrumentos para medir el mundo y no representaciones o descripciones exactas del mundo tal y como es a partir de hechos puros expresados por enunciados protocolares.

Existen diversas posibilidades de dar cuenta del mundo, es decir, múltiples descripciones, y ninguna se arroga el derecho de ser *la* descripción que ha desentrañado la esencia oculta de la realidad. Son como redes, traducidas en diversos sistemas de descripción, en la que los criterios se manejan según una perspectiva pragmática (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 5.634, 6.341, 6.342).

De esa forma, para Wittgenstein la ciencia describe el mundo con sentido, pero eso no implica que el discurso científico desenmascare la naturaleza intrínseca del mundo a través de un método privilegiado, o que represente al mundo tal y como este es desde “hechos brutos”. La ciencia, a través de un sistema de proposiciones como instrumentos de medición, construye *un* mundo posible. Pero hay varias maneras en que podría ser descrito dicho mundo⁹⁴, varios modelos, o varias redes desde las cuales miraríamos (y mediríamos) el mundo, las mismas

⁹⁴ Una curiosa explicación ofrecida por Thomas Kuhn a propósito de sus diferencias epistémicas con Karl Popper está dirigida a señalar principalmente sus diferencias en cuanto a lo que Kuhn denomina un intercambio gestáltico. A pesar de que ambos miren *lo mismo*, la manera de mirar condiciona los resultados: “Sir Karl y yo recurrimos a los mismos datos; en singular medida, estamos viendo las mismas líneas sobre el mismo papel; si se nos inquiere sobre esas líneas y esos datos, frecuentemente damos respuestas casi idénticas o, por lo menos, respuestas que inevitablemente parecen ser idénticas en el aislamiento resultante del patrón pregunta-respuesta. Sin embargo, experiencias como las que acabo de mencionar me convencen de que nuestras intenciones suelen diferir cuando decimos las mismas cosas. Aunque las líneas sean las mismas, las figuras que de ellas surgen no lo son. Por eso digo que nos separa un intercambio gestáltico antes que un verdadero desacuerdo” (Kuhn 1996, p. 292).

que serían evaluadas en virtud de criterios pragmáticos, como la arbitrariedad, el éxito y la simplicidad⁹⁵.

La mecánica newtoniana, por ejemplo lleva la descripción del mundo a una forma unitaria. Imaginémonos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Diríamos entonces: cualquiera que sea la figura que toma cuerpo así, siempre puedo aproximarme arbitrariamente a su descripción, cubriendo la superficie con una red cuadriculada suficientemente fina y diciendo, acto seguido, de cada cuadrado que es blanco o que es negro. Habré llevado de este modo la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aberturas triangulares o exagonales. Puede que la descripción con ayuda de una red triangulada hubiera resultado más sencilla (...) A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.341).

El caso de la mecánica de Newton es solo caso histórico ejemplar de una malla exitosa en su intento por *encuadrar* el mundo a una forma general verdadera según un plan previo. Pero podría existir la forma de una red más sencilla, el marco de un modelo diferente al que usamos. El hecho de que la red newtoniana describa el mundo de modo aceptable, no implica que sea *la* red que describe *el mundo tal y como es*.

La mecánica es un intento de construir de acuerdo con un plan todas las proposiciones verdaderas que necesitamos para la descripción del mundo (Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.343).

⁹⁵ La imagen de la malla aparece también en los *Notebooks*. Cf. Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 6-12-1914. Asimismo, la alusión a la malla en comparación con un espejo: “¿Cómo puede usar tan especiales garabatos y manipulaciones la omniabarcadora y omnirreflejante lógica? Únicamente en tanto en cuanto todos ellos se unen para formar una malla *infinitamente* fina, el gran espejo” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 24-1-1915). Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 5.511. Uno de los criterios señalados para la selección de las redes, la simplicidad, aparece ya en los *Notebooks* como un rasgo asumido: “Que una proposición como “Este reloj está sobre la mesa” contiene una alta indeterminación, a pesar de la completa claridad y simplicidad con que su forma se presenta exteriormente, es cosa obvia para quien vea claro. *Vemos*, en efecto, que esta simplicidad está, simplemente, construida” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 21-6-1915). El carácter convencional de nuestras redes teóricas se hace manifiesto problemáticamente cuando Wittgenstein señala que las leyes, (...) tratan de la malla, no de lo que la malla describe. Cf. Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 25-4-1915.

Así pues, tampoco enuncia nada sobre el mundo el hecho de que pueda ser descrito mediante la mecánica newtoniana; pero sí, ciertamente, el hecho de que se deje describir así mediante ella, como, en efecto, es el caso. También dice algo sobre el mundo el hecho de que pueda describirse más sencillamente mediante una mecánica que con otra (Cf. Wittgenstein 2001, *TLP*, 6.342).

El filósofo francés Pascal Engel considera que el debate insalvable entre el realismo científico y el instrumentalismo podría encontrar una salida aceptando un realismo mínimo, según el cual serían reales las entidades que los científicos consideran natural postular, y verdaderos los enunciados que aceptan en sus teorías (Cf. Engel 2008, p. 101).

Según esta concepción, debemos rechazar simultáneamente la idea de una realidad totalmente externa a las teorías científicas y la idea de una realidad por siempre relativa a nuestros paradigmas (Engel 2008, p. 101).

En una dirección semejante, Putnam ha señalado que es una confusión suponer que una descripción moldeada por nuestras elecciones conceptuales no es una descripción del objeto “como este es en realidad”. Tan pronto, dice Putnam, como cometemos tal error, se abre las puertas al siguiente problema:

“Si nuestras descripciones son solo *nuestras* descripciones, modeladas por nuestros intereses y nuestra naturaleza, ¿cuál es entonces la descripción de las cosas como ellas son *en sí mismas*? Este término, “en sí mismas” resulta así totalmente vacuo: preguntarse cómo son las cosas “en sí” equivale, a estos efectos, a preguntarse cómo debe describirse el mundo en el lenguaje propio del mundo, cosa que no existe; solamente existe el lenguaje que nosotros, los seres hablantes, hemos inventado para nuestros diversificados puntos de vista (Putnam 2006, p. 49)

Como explica Thomas Nagel siguiendo al propio Wittgenstein⁹⁶, no podemos medir la temperatura sin un termómetro, a menos que haya cierta constancia en

⁹⁶ “Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos “medir” está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones” (Wittgenstein 2008, *IF*, §242).

los resultados de tal medición. Sin embargo, eso no significa que la temperatura no sea más que un fenómeno de concordancia entre lecturas termométricas (Cf. Nagel 1998, p. 158)

Como he intentado demostrar en esta última parte, para Wittgenstein las redes son formas diferentes de representación, y constituyen sistemas diferentes para describir el mundo; los hechos del mundo, así, están determinados por las teorías que tenemos de ellos. Retomando la imagen de la malla descrita en el *Tractatus*, las manchas sobre el papel se representan de distinta manera, y elegimos una malla entre otras, una malla por convención, pero eso no significa que la descripción que damos con ella sea también algo por convención. No cabe dudar que las manchas negras existan, solo que, para nosotros, se han convertido en figuras geométricas⁹⁷.

CONCLUSIONES

La presente investigación expone las siguientes conclusiones de acuerdo a los resultados de cada capítulo:

1. Es posible establecer una comparación entre el diálogo platónico el *Crátilo* y el *Tractatus* con el propósito de identificar los rasgos generales de una teoría figurativa e insistir en el rasgo representacional del lenguaje. El problema que intentan responder ambos esquemas es cómo podemos decir algo sobre el mundo en los términos de representaciones verdaderas. Para ello, los dos modelos parten de un compromiso atomista que descompone los nombres o las proposiciones en sus elementos primitivos con el fin de figurar o pintar las cosas o los estados de cosas. Del mismo modo, ante las

⁹⁷ “La malla es *puramente* geométrica, todas sus propiedades pueden darse *a priori*” (Wittgenstein 2009, *Notebooks*, 17-1-1915).

limitaciones del modelo figurativo, ambos esquemas buscarían ir más allá del lenguaje.

2. La teoría figurativa del *Tractatus* se sostiene como una crítica de la posición de Fritz Mauthner sobre el lenguaje y el conocimiento del mundo. El proyecto elaborado por Wittgenstein en el *Tractatus* cobra sentido como una respuesta a la imposibilidad cognitiva que el enfoque filosófico de Mauthner había concluido. Si el lenguaje es esencialmente metafórico, solo sería útil para el poeta pero no para el científico. Sin embargo, el *Tractatus* propone un modelo representacional con un compromiso atomista que pretende señalar una configuración del mundo desde una forma lógica común a la realidad y al lenguaje. Así, para Wittgenstein toda filosofía partiría del análisis del lenguaje, pero no en el sentido de Mauthner, sino como una clarificación lógica del pensamiento

3. La interpretación pro metafísica del *Tractatus* planteada por Salazar Bondy no resuelve la tensión metafísica-antimetafísica de dicha obra. La lectura defendida por Salazar Bondy enfatiza la importancia del argumento biográfico como decisivo para comprender el sentido del *Tractatus* y reconocer su pretensión metafísica. No obstante, la interpretación de Salazar Bondy se agota en una metafísica del silencio, y no considera la crítica que Wittgenstein sostuvo contra la metafísica tradicional. Frente a la lectura de Salazar Bondy, defendemos una continuidad antimetafísica en toda la obra de Wittgenstein, y proponemos una salida a dicha tensión a partir de lo que Wittgenstein habría bosquejado en las *Investigaciones Filosóficas*, bajo la modalidad de un juego de lenguaje metafísico.

4. La teoría figurativa del *Tractatus*, a pesar de la interpretación de Juan Abugattás como una teoría contemplativa, queda fuera del alcance de la crítica inmanente de la teoría del uso. Con ello, hemos defendido la continuidad del *Tractatus* con las *Philosophische Bemerkungen* a propósito de la teoría figurativa como modelo para responder al desafío de conocer el

mundo, y demostrado que la interpretación de Abugattás, según la cual la teoría del uso de las *Philosophische Bemerkungen* anula la teoría figurativa, es falsa. Asimismo, sostenemos que el modelo figurativo del *Tractatus*, junto a los nuevos elementos de las *Philosophische Bemerkungen*, aparecería bajo un instrumentalismo moderado, en el que las proposiciones serían instrumentos para medir el mundo, y las redes teóricas de la ciencia, como mallas que usamos para configurar la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

ABUGATTÁS, J. (2002). "Platón y el problema de la representación por medio del lenguaje", en *Reflexión y Crítica*, Año 2, No. 2, Abril. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ABUGATTAS, J. (1972). *El concepto de análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein* (tesis de Bachiller). Lima: Universidad Nacional mayor de San Marcos.

ALBANO, S. (2006). *Wittgenstein y el lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Cuadrata.

ALSTON, W. P., EDWARDS, P., MALCOLM, N., NELSON, J. O. y PRIOR, A. N. (1976). *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell y Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.

ASCOMBE, G. E. M. (1977). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

ASCOMBE, G. E. M. (1971). *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres: Hutchinson University Library.

AYER, A. (1986). *Wittgenstein*. Chicago: The University of Chicago Press.

AYER, A. (1965). *Lenguaje, verdad y Lógica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

BADIOU, Alan (2013). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital intelectual.

BALLÓN, J. C. (1983). *Wittgenstein y la teoría del conocimiento* (tesis de licenciatura) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BLASCO, J. L. et al (1999). *Signo y pensamiento. Una introducción filosófica a los problemas del lenguaje*. Barcelona: Editorial Ariel.

BLOCH, Werner (1968). "El concepto de filosofía en Russell", en *Homenaje a Bertrand Russell*. Ralph Schoenman (Comp.). Barcelona: Oikos-Tau Ediciones.

BORUTTI, S. (2008). "Sinsentido y abstinencia ontológica. La semántica antirrealista de Wittgenstein", en MOYA, C. (ed.) (2008). *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia: Pre-Textos.

BUNGE, M. (1972). *Teoría y realidad*. Barcelona: Ediciones Ariel.

CARNAP, Rudolf (1978). "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en *El positivismo lógico*. Alfred Ayer (Comp.). México: Fondo de cultura económica.

COPI, I. M. y BEARD, R. W. (1966). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

CORTÁZAR, J. (2003). *Final del juego*. Madrid: Punto de lectura.

CRARY, A. y READ, R. (eds.) (2000). *The new Wittgenstein*. Londres-New York: Routledge.

DENNETT, D. (1998). *La actitud intencional*. Barcelona: Editorial Gedisa.

EIELSON, E. (2000). *El cuerpo de Giulia-no*. Lima: Adobe Editores.

ENGEL, P. (2008). *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos*. Buenos Aires: Amorrortu.

GUZMÁN JORQUERA, A. (1978). "Wittgenstein. Notas sobre su pensamiento", en *La Filosofía Alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Fondo

editorial de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, David Sobrevilla Editor, pp. 355-365.

FANN, K. T. (1975). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.

FERRATER MORA, J., VON WRIGHT, G. H., MALCOLN, N. y POLE, D. (1966). *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones oikos – tau.

FLOREZ, A; HOLGUÍN, M. y MELÉNDEZ, R. (comps.) (2003). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

FOUCAULT, M. (1979). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

FRAPOLLI, M. J. y ROMERO, E. (1998). *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Síntesis.

GRIFFIN, J. (1964). *Wittgenstein's logical atomism*, Oxford: Oxford University Press.

HARNACK, J. (1972). *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona: Ediciones Ariel.

HERNANDEZ, J. (2011). *Diferencias y similitudes entre el primer Wittgenstein y el primer Heidegger a partir del concepto de mundo* (Tesis). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HESSE, H. (2013). *El lobo estepario*. Madrid: Alianza Editorial.

HUIDOBRO, V. (2013). *Altazor. Temblor de cielo*. Madrid: Cátedra.

JANICK, A. y TOULMIN, S. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus Ediciones.

KALPOKAS, D. (2007). “Realismo, relatividad conceptual e independencia ontológica”, en *Analítica*, No. 1, Año 1, pp. 141-166.

KENNY, A. (1973). *Wittgenstein*, Traducción de Alfredo Deaño. Madrid: Revista de Occidente.

KRIPKE, S. (2006). *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Editorial Tecnos.

KUHN, T. S. (1996). *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio de la ciencia*. México: Fondo de cultura económica.

LAKATOS, I. (2011). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Editorial Tecnos.

LENK, H. y SKARICA, M. (2005). *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía*. Córdoba: Ediciones del Copista.

LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P. (1986). *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: Editorial Herder.

MALCOLM, N. (1976). "Ludwig Wittgenstein", en ALSTON, W. P., EDWARDS, P., MALCOLM, N., NELSON, J. O. y PRIOR, A. N. (1976). *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell y Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.

MALCOLM, N. (1966). "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein", en FERRATER MORA, J., VON WRIGHT, G. H., MALCOLM, N. y POLE, D. (1966). *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones oikos – tau.

MAUTHNER, F. (2001). *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona: Editorial Herder.

MARGOLIS, J. (2003). *Desarmando el cientificismo, La filosofía norteamericana a finales del siglo XX*. Oviedo: Ediciones Nobel.

MASLOW, A. (1961). *Wittgenstein's Tractatus*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

MIRÓ QUESADA C. F., (1974). "Augusto Salazar Bondy: Biografía Filosófica", en *Textual* 9. Revista del Instituto Nacional de Cultura. Número dedicado a Augusto Salazar Bondy.

MIRÓ QUESADA C., F. (1963). *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MONK, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Editorial Anagrama.

MOUNCE, H. O. (1983). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.

MOYA, C. (ed.) (2008). *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia: Pre-Textos.

NAGEL, T. (1998). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.

NIETZSCHE, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Editorial Tecnos.

NIETZSCHE, F. (2000). *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus Ediciones.

NUDLER, O. (2010). "Wittgenstein, filósofo en el límite", en PERONA, A. (ed.) (2010). *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera*. Valencia: Pre-Textos.

PLATÓN (2008). *Cratilo*. Introducción, notas y versión de Ute Schmidt Osmanzik. Segunda edición. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

PLATÓN (2002). *Cratilo o del lenguaje*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta.

PEARS, D. (1973). *Wittgenstein*. Traducción de José Planells. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

PERONA, A. (ed.) (2010). *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera*. Valencia: Pre-Textos.

PUTNAM, H. (1994). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Editorial Paidós.

PUTNAM, H. (2000). *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona: Ediciones Gedisa.

PUTNAM, H. (2002). *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.

PUTNAM, H. (2006). *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Ediciones Gedisa.

RODRICH, F. (2008). *Lenguaje, lógica y mundo: las fuentes del sentido en el Tractatus Logico Philosophicus* (Tesis). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos..

RORTY, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

RUSSELL, B. (1966). *Lógica y conocimiento*. Madrid: Taurus.

SALAZAR BONDY, A. (2010). *Para una filosofía del valor*. Edición y estudio crítico de Juan Navarro Reyes. Madrid: Fondo de cultura económica de España.

SALAZAR BONDY, A. (1985). *Entre escila y Caribdis*. Lima: Ediciones Rikchay Perú.

SALAZAR BONDY, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

SALAZAR BONDY, A. (1969). "Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein", en *Diálogos*. Puerto Rico, Abril-junio. No. VI/15, pp. 75-99.

SALAZAR BONDY, A. (1966). *Filosofía contemporánea. Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein* (texto mimeografiado). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SALAZAR BONDY, A. (1965). *Lecturas filosóficas*. Lima: Editorial Arica.

SCHLICK, M. (1978). "Sobre el fundamento del conocimiento", en AYER, A. J., (comp.). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHLICK, Moritz (1978). "El viraje de la filosofía", en *El positivismo lógico*. Alfred Ayer (comp.). México: Fondo de cultura económica.

SOBREVILLA, D. (2010), "¿Qué es la metafísica?", *Revista Letras*, vol.81/116: 197-214. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SOBREVILLA, D. (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta editor.

STENIUS, E. (1960). *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell.

STRAWSON, P. F. (1997). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Ediciones Paidós.

STRAWSON, P. F. (1995), *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Tejada, J. A. (2010). *La noción de lo místico y la posibilidad de la asunción de una metafísica no doctrinaria en el Tractatus Logico Philosophicus de Wittgenstein* (Tesis). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TOMASINI BASSOLS, A. (2005). *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*. México: Plaza y Valdés.

TOMASINI BASSOLS, A. (2001). *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*. México: Plaza y Valdés.

TOMASINI, Alejandro (1991). "Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos", en *Homenaje a Wittgenstein*. Cuaderno de filosofía No. 15. México: Universidad Iberoamericana.

TOMASINI BASSOLS, A. (1988). *El pensamiento del último Wittgenstein*. México, Editorial Trillas.

TUGENDHAT, E. (1997). *Ser, verdad y acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Editorial Gedisa.

VALDÉS, M. M. (2003). "Acerca de los nombres y los objetos en el *Tractatus*", en *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

WINCH, P. et al (1971). *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

WITTGENSTEIN, L. (2009). *Ludwig Wittgenstein II, Diarios y conferencias*. Traducción de Fina Birulés. Madrid: Editorial Gredos.

WITTGENSTEIN, L. (2009b). *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Traducción de Francisco Gracia Guillen. Madrid, Editorial Tecnos.

WITTGENSTEIN, L. (2008). *Investigaciones Filosóficas*, Edición Bilingüe. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WITTGENSTEIN, L. (2008b). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos.

WITTGENSTEIN, L. (2007). *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*, Edición Bilingüe. Dos Vol. Traducción de Luis Felipe Segura. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WITTGENSTEIN, L. (2007b). *Zettel*, Edición Bilingüe. Traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WITTGENSTEIN, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición Bilingüe. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial.

WITTGENSTEIN, L. (2000). *Sobre la Certeza*. Edición Bilingüe. Traducción de Joseph Lluís Prados y Vicent Raga. Barcelona: Editorial Gedisa.

WITTGENSTEIN, L. (1997). *Observaciones Filosóficas*. Edición Bilingüe. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WITTGENSTEIN, L. (1996). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós.

WITTGENSTEIN, L. (1991). "Algunas observaciones sobre la forma lógica", en. *Homenaje a Wittgenstein*. Cuadernos de Filosofía N° 15. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

WITTGENSTEIN, L. (1976). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

WITTGENSTEIN, L. (1957). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición Bilingüe. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Revista de Occidente.

WITTGENSTEIN, L. (1955). *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an introduction by Bertrand Russell. London: Routledge and Kegan Paul.

ZEMACH, E. (1966). "Wittgenstein's philosophy of the mystical", en COPI, I. M. y BEARD, R. W. (1966). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge and Kegan Paul.